تفنيد الأسس النظرية والعملية للإلحاد

نقد كتابين للدكتور عادل ضاهر

١- تأملات في مفهوم الفعل الإلهي

٢- نقد الصحوة الإسلامية

تأليف

سعيد عبد اللطيف فودة

دار الضياء

للنشر والتوزيع

الكويت

دار الضياء

للنشر والتوزيع

الكويت - حولي - شارع الحسن البصري

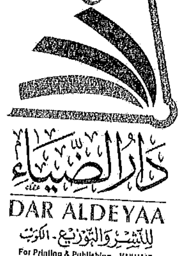
ص.ب: ١٣٤٦ حولي

الرمز البريدي: ٣٢٠١٤

تلفاكس: ٠٠٩٦٥٢٢٦٥٨١٨٠

نقال: ٠٠٩٦٥٩٩٢٩٦٤٨٠

dar_aldheyaa2@yahoo.com



جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

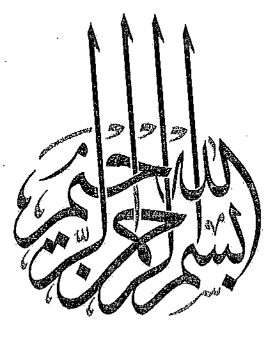
١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م

www.daraldheya.com

الموزعون المعتمدون

- دولة الكويت:
  - دار الضياء للنشر والتوزيع - حولي — تليفاكس: ٢٢٦٥٨١٨٠ — نقال: ٩٩٢٩٦٤٨٠
- المملكة العربية السعودية:
  - دار المنهاج للنشر والتوزيع - جدة — هاتف: ٦٣١١٧١٠ — فاكس: ٦٣٢٠٣٩٢
  - دار التدمرية للنشر والتوزيع - الرياض — هاتف: ٤٩٢٥١٩٢ — فاكس: ٤٩٣٧١٣٠
  - المكتبة المكية - مكة المكرمة — هاتف: ٥٣٤٠٨٢٢ — فاكس: ٥٣٦٦٢٩٩٠
  - مكتبة العبيكان - جميع فروعها في المملكة — هاتف: ٩٠٠٢٠٠٢٠٢٠٩
- الإمارات العربية المتحدة:
  - دار الفقيه - أبو ظبي — هاتف: ٦٦٧٨٩٢٠ — فاكس: ٦٦٧٨٩٢١
  - مكتبة الفقيه - أبو ظبي — تليفاكس: ٦٣٩١٥٠٢
  - مكتبة الحرمين للنشر والتوزيع - دبي — هاتف: ٢٧٢١٩٧٩ — فاكس: ٢٧٢١٩٦٩
- الجمهورية التركية:
  - مكتبة الارشاد - اسطنبول — هاتف: ٠٢١٢٦٢٨١٦٢٣/٢٤ — فاكس: ٠٢١٢٦٢٨١٧٠٠
- الجمهورية اللبنانية:
  - دار إحياء التراث العربي - بيروت — هاتف: ٥٤٠٠٠٠ — فاكس: ٨٥٠٧١٧
  - شركة دار البشائر الإسلامية - بيروت - لبنان — هاتف: ٧٠٢٨٥٧ — فاكس: ٧٠٤٩٦٣
  - شركة التمام - بيروت - كورنيش المزرعة — هاتف: ١٧٠٧٠٣٩
- الجمهورية العربية السورية:
  - دار الفجر - دمشق - حلبوني — هاتف: ٢٢٢٨٣١٦ — فاكس: ٢٤٥٢١٩٣
  - دار الكلم الطيب - دمشق - حلبوني — هاتف: ٢٤٥١٢٢٦ — فاكس: ٢٢٢٧٦٠٢
- جمهورية مصر العربية:
  - دار البصائر - القاهرة - زهراء مدينة نصر — تليفاكس: ٠٢٢٤١١١٤٤١ — محمول: ٠١٠٠٢٤٢٦٢٦٣
- المملكة الأردنية الهاشمية:
  - دار الرازي - عمان - العبدلي — تلفاكس: ٤٦٤٦١١٦
  - دار محمد دنديس للنشر والتوزيع - عمان — هاتف: ٦٤٦٥٣٣٩٠ — تلفاكس: ٦٤٦٥٣٣٨٠
- الجمهورية اليمنية:
  - مكتبة تريم الحديثة - تريم — هاتف: ٤١٧١٣٠ — فاكس: ٤١٨١٣٠
- الجمهورية الإسلامية الموريتانية:
  - شركة الكتب الإسلامية - نواكشوط — هاتف: ٠٠٢٢٢٥٢٥٣٤٦١
- مملكة البحرين:
  - جمعية الإمام مالك بن أنس - المحرق — هاتف: ١٧٣٣٤٣٥٠ — فاكس: ١٧٣٢٤٣٦٠

لا يسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو أي جزء منه وبأي شكل من الأشكال أو نسخه أو حفظه في أي نظام إلكتروني أو ميكانيكي يمكن من استرجاع الكتاب أو أي جزء منه، وكذلك لا يسمح بالاقتباس منه أو ترجمته إلى أي لغة أخرى دون الحصول على إذن خطي من الناشر.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، الذي أرسله الله تعالى هداية للبشر إلى ما فيه صلاحهم، ودلالتهم على ما يكملهم دنيا وأخرى. ووجه الناس للتفكر فيما أوحاه إليه، وجعل الوحي دليلا على الصدق لما يتضمنه من معانٍ راقية، وتحقيقات دقيقة، لا يتوصل إليها إلا الواحد بعد الواحد من البشرية، فكان اجتماع هذه المفاهيم دفعة واحدة في كتاب واحد على لسان النبي الأمي أعظم دليل على صدقه، وعلى عظيم نفع هذا الدين للبشر أجمعين.

وقد علمنا أن من جملة الواقع، وجود أناس في كل زمان يقلون ويزيدون، يضعفون ويقوون، معادين للدين، بعضهم عن هوى وعناد، وآخرون بناء على اختلال موازينهم النظرية والفكرية، مع ظنهم أنهم بلغوا الغاية في الدقة والتحرير. ونعتقد أن من جملة ما كُلِّفْناه في هذا الوجود، إعادة النظر في كل ما نقدر عليه من إنتاجات المخالفين الفكرية، وذلك من أجل إعادة تحليلها ونقدها، وبيان ما تشتمل عليه من صحة أو غلط، وإنما نقوم بهذه الوظيفة لأن لها فعالية عظيمة، في دلالة الآخرين إلى صحة ما ندعيه من مفاهيم وأحكام، وذلك عندما نقدر على إظهار الخلل في طريقة أفكار

المخالفين، ونتمكن من اقتراح ما يجتنبون به هذه الانحرافات، لعل ذلك يكون مساعدا لهم على استبانة الطريق، ويدفعنا إلى ما نقوم به حرصنا على هدايتهم جميعا، واعتقادنا أنهم مستحقون للخير الذي عرفناه، ونعتقد صحته، ولذلك نحاول قدر ما نستطيع أن نقدم لهم طرحنا البديل، ونقدنا القويم الملتزم بأعلى درجات الطرق البحثية الملتزمة بالقواعد الصارمة.

ومن المؤلفين الجادين الذين طرحوا عدة كتب يناقشون فيها مفاهيم خطيرة، أصلية وفرعية، واعتمدوا في كتابته طريقة ملتزمة ـ بحسب دعواهم ـ طرقَ المنطق والبحث الرصين، وهو د. عادل ضاهر الحقيق بكل اهتمام، نظرا لما يبذله في كتبه من جدية بالغة، ولما نراه فيها من جهد عظيم، فهو رأس من رؤوس الفكر العلماني المعارض للأديان بصورة صريحة. ونحن وإن كنا نخالفه في أكثر ما يقرره، إلا أن العوامل والمعاني السابقة هي التي تدفعنا إلى إعادة النظر في كتبه، ونقدها، مع ما يقتضيه ذلك من تعب مضنٍ، يفرضه علينا طريقة كتابته وتدقيقه، واستعماله مصطلحات قد لا تكون مشهورة، وذلك لأنه يأخذها مباشرة عن أصحابها من الكتاب الغربيين، ويترجمها كما يبدو له أنه الصواب، وهذا يفرض إشكالية فهم المصطلح كما يريده مستعمله، وقد بذلنا فيها جهدنا، ونأمل أن نكون قد قاربنا وسددنا.

وكان أن وقع بين يدي كتابان منذ فترة من تأليفه، يناقش فيهما أمورا جسيمة خطيرة، بعضها نظرية تنتمي للمباحث الفلسفية الكلية، والبحوث الكلامية الرصينة التي اهتم بها أعلام الفلسفة والكلام منذ القدم، وبعضها تمس مباحث عملية بطريقة فلسفية لا نستطيع أن نتهاون في تقديرها. ولما رأيت خطورة ما يدعيه، ولقرب اغترار كثير من الناس بما يطرحه، خصوصا ما

ما يتلبس به من دعاوى الالتزام بالنظريات العلمية والبحوث الأخيرة، وكذا ما يتصف به أسلوبه من رصانة تضفي نوع رصانة على دعاويه.

فاعتزمت منذ قراءتي الكتابين، على كتابة نقد يتكفل بالكشف عن الأصول التي يحرص على الاعتماد عليها صراحة أو تلويحاً، ومحاكمة تلك الأسس علمياً،وذلك بأسلوب منطقي، من جنس الأسلوب الذي يميل إليه الكاتب، ليكون أكثر إقناعاً. وجعلت لكل من الكتابين ردا بحيث يؤلف مجموعهما كتابي الذي أقدمه بين يدي القراء.

وقد اعتمدت في هذا النقد الذي قمت به، على تحليل الأسس التي اعتمد عليها، وتفنيد الأدلة إن ذكرها، ومعارضته بمقدمات أقوى منها، بعد بيان الخلل الواقع فيه، والدعاوى التي لم يقم عليها أي دليل بل اكتفى بطرحها، وكأنها مسلمات، أو مقطوع بها، مع أنها عين الدعوى. وتمكنت فيما أرى من إضعاف مزعوماته بعدم كفاية الفكر الديني، وقصوره عن إقامة حلول نظرية وعملية تفيد الإنسانية.

ومما حرصت عليه في أكثر من موضع، محاولة إظهار رجوع كثير من الآراء التي يبني عليها، ويزعم أنها نظريات جديدة، إلى آراء الفلاسفة والمتكلمين المتقدمين، الذين طرحوا هذه الآراء نفسها وبينوها، ولكن كان بيانهم بأسلوبهم الخاص، وطريقتهم في التعبير، التي صارت غريبة في هذا العصر، بحيث إن من لا خبرة له بها، يظنها بعيدة عن المراد، فضلا عن صعوبة فهمها. ولم أتعمد النقل من كلام الفلاسفة والمتكلمين في أكثر المواضع بنصها، بل اكتفيت بتحرير المعاني، فإنني اعتمدت على أن القارئ لهذا الكتاب، لا بد أن يكون من المطلعين على بعض المستويات اللازمة لهذه

البحوث، فاكتفيت في بعض المواضع بالإشارة لرؤوس المسائل والبحوث، وفي بعضها اكتفيت بشرح إجمالي، وذلك كله بأسلوبي الخاص، وطريقتي في البيان لأكون مسؤولا عما فيها من مقبول وغيره.

وهناك ملاحظة أود التنبيه إليها: وهي أنني لم أهتمَّ كثيرا في هذا النقد، بأن أعالج الاصطلاحات اللفظية التي أراها لا تليق ببعض المواضيع المبحوثة، مثل بعض الإطلاقات الواردة في كلام د. ضاهر على الذات الإلهية، فإنه وإن كان هناك بعض الاحترازات والتقييدات عليها، إلا أنني اكتفيت بذكر ذلك في أثناء الكلام، بل سايرته في بعضها على سبيل الحكاية عنه، مع التنبيه على وجه الاحتراز، ولم أقف عندها وقوفا مقصودا، ولم أجعل لذلك محلا خاصا، مكتفيا بما علم من اعتراضات متكلمي أهل السنة عليها، وعلى مثلها. فإن المقام هنا ليس مقام معالجة ألفاظ مصطلحات خاصة يستعملها الخصم، ولكنه مقام الفحص عن المعاني التي يوردها، ويزعم أنها دقيقة وعلمية، وفي غاية الرصانة، فكان اهتمامنا بذلك في الرتبة الأولى، وحرصنا على نقد دعاويه من حيث المعنى، بلا اعتبار اللفظ، ولذلك لم أتردد في إعادة التعبير عن معانيه التي يريدها بعباراتي الخاصة، وأسلوبي الخاص، إذا رأيت أنه أنفع وأوضح، ولذلك عرَّضت في غير موضع بالأساليب المملة في التعبير التي يستعملها المتأثرون ببعض الاتجاهات الغربية، أو الذين لم يطلعوا على نتاج أعلامنا من المتكلمين، الذين يعلموننا الاختصار المفيد، والدقة في الاصطلاحات، والوصول إلى الهدف بكل وضوح.

وأزعم أن القارئ المتمعن سيظهر له مدى ما وقع فيه الكاتب المذكور من مصادرات على المطلوب، ومغالطات منطقية واستدلالية وغير ذلك. وذلك

يظهر ضعف الأسس التي يعتمد عليها العلمانيون والحداثيون وأهل الإلحاد الذين يعارضون أصول الأديان، وينكرون الإله المرسِل للأنبياء، فضلا عن تشكيكهم في الشريعة الصحيحة.

وما نقدمه هنا، سيكون أيضا تمهيدا لإظهار أهمية علم الكلام في هذا العصر، حيث إنني تعمدت إظهار بعض الآليات الكلامية، والحجج التي ساقها المحققون منهم لتفنيد الآراء الباطلة، وبينت كيفية الاستفادة منها في نقد الآراء المعاصرة التي تعارض أصول الدين، وفروعه. وهذا الأمر سيكون تطبيقا عمليًّا لإظهار أهمية التجديد لهذا العلم الخطير في زماننا المعاصر.

ولا أنسى أن أشكر كل من ساعد في صف الكتاب ومراجعته، إخوتنا الأفاضل: الأستاذ مبارك المبارك، والأستاذ مَزيَد القصار في الكويت، وأصحابهم، وأشكر أيضا مدير دار الضياء على مبادرته لنشر هذا الكتاب، وما ذاك إلا لقناعتهم بأهمية مسألة الإلحاد في هذا العصر، وضرورة القيام على خدمة أبحاث مبنية على أسس سليمة ما أمكن، وذلك للوقوف في وجه تياراته المعاصرة، وأرجو أن يستمروا على هذه الهمة في المستقبل ليقوموا بدورهم المأمول في توجيه وتقديم ما يقدرون عليه للعلوم الإسلامية والفكرية.

وأرجو أن أكون قد وفقت فيما أهدف إليه.

كتبه

سَعيد عبد اللطيف فودة

١٤٣٤هـ - ٢٠١٢م

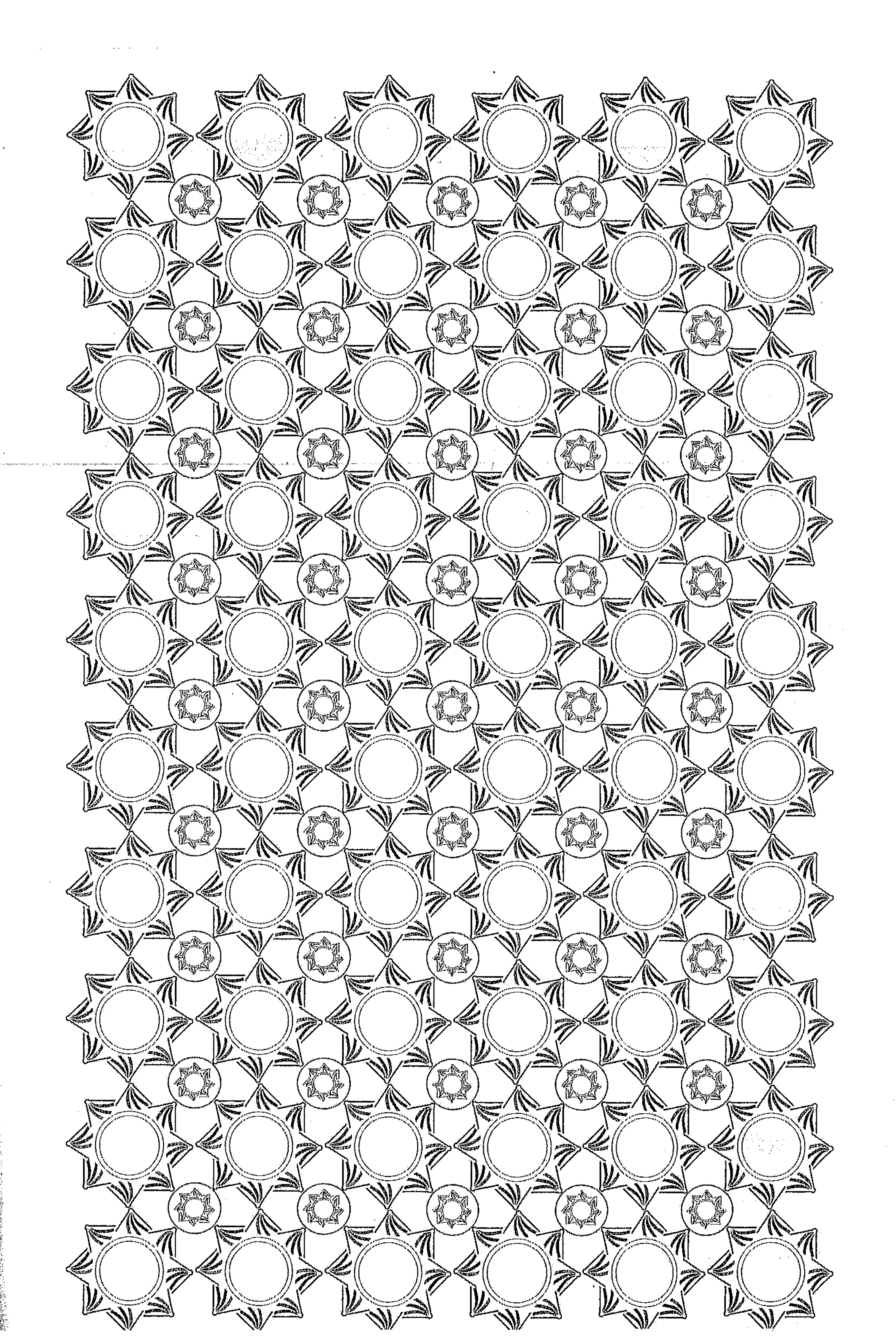
نقد كتاب
(تأملات في مفهوم الفعل الإلهي)[1]

ألف المفكر العلماني المعروف د.عادل ضاهر عدة كتب يحاول فيها تأسيس الفكر العلماني المنافي للأديان على أسس منطقية كما يزعم، فتارة يؤسس أدلة يقدمها بين يدي دعواه، وتارة يحاول إبطال قول خصومه ـ وهم هنا المسلمون أساساً ـ بدعوى أن أصول الدين عندهم متناقضة مع العقل والمنطق. وهذا الجهد الملفت للنظر يوجب علينا أن نهتم بتسليط أساسيات البحث والنظر النقدي فيه، لنرى فيم أخطأ وفيم أصاب، فنحن نناقضه ونعارضه في أكثر دعاويه الكلية والجزئية، ونرى أنه وقع في مغالطات مقصودة، ونعلن أننا مهتمون بنصرة الأصول الدينية الصحيحة، وبيان المغالطات التي وقع فيها من عارضها من المتقدمين والمتأخرين، وذلك لكي يكون الأمر واضحا للقارئ، فلسنا في صدد الخوض في أمور سياسية يهمنا فيها الستر والإخفاء، وخصوصا أن د. ضاهر يمشي على هذا النهج، ونحن نعلم أن هذا الصراع لن ينتهي على وجه هذه الدنيا، ولكنا نتوجه لهذا المقصد للقيام بواجبنا الذي نعتقده لزاماً في رقابنا.

وسنحرص على أن نعارضه بالحجة والتحليل المنطقي، ونظهر تهلهل قضاياه، بتوجيه الأسئلة القوية عليه، والإيرادات التي لا يستطيع هو ولا غيره أن يدفعها عن منظومتهم النظرية الفكرية التأسيسية أو الجدلية.

---

(١) نشر بدايات سنة ٢٠٠٨م.



وهذا الصنيع مشروع بلا شكٍّ، تؤيده قواعد الفكر الإنساني العامة التي تحرص على منح الإنسان حرية الفكر، ومنها حقُّ الدفاع عن دينه ومعتقده، فكما يصح في هذا المقام للملاحدة الدفاع عن إلحادهم، فيصحُّ أيضاً لأصحاب الديانات والاعتقادات أن يدافعوا عن دينهم.

وتؤيد هذا الفعل القواعد الدينية الخاصة بالإسلام الذي يوجب على القادر الدفاع عن الدين ضد كل من يشكك فيه، وأن يمنعه أن يسمح لهم بالعبث في عقول الناس والاستهانة بالأحكام الدينية الصحيحة المطابقة للواقع.

ومن هذا المنطلق، سنحرص على عرض أفكار الكاتب بدقة لا تقل عن دقته، وبإيجاز يفوق ما صنعه، ثم نَكِرُّ عليها بالنقض والنقد فكرةً فكرة، وذلك بطرق البحث والنظر والجدال الملتزم بقواعد البحث السليم الذي حرص غير مرة على الإعلان عن التزام قواعده والسير على هداه.

۞ الدعوى الكلية:

الدعوى الكلية التي ينادي بها صاحب الكتاب:

إنَّ الله تعالى إن كان منزهاً عن الزمان والمكان، فيستحيل عقلاً أن يكون فاعلاً في هذا العالم. وإلا فهو مثل هذا العالم في كماله ونقصه، لأن أفعاله التي تُحمل عليه تستلزم ذلك ولا يتعقل فعلٌ إلا عن جسمٍ، وأنَّ ذلك كلَّه مناقض لأصول الدين الإسلامي المنزِّه لله عن الزمان والمكان في ذاته وصفاته.

ويقول إنه إذا أريد الانفكاك عن هذا الإحراج المنطقي، فلا يتم ذلك إلا

بدعوى أن مفاهيم الأفعال المنسوبة لله (يحدث، يحاسب، يعاقب...) لا معنى لها لغوياً يمكن فهمه بحسب العرف اللغوي وبالتالي فهي تتحول إلى مجرد لغوٍ فارغ[1].

۞ المناقشة:

بما أن المؤلف لم يذكر أي دليل على دعاويه في هذا القسم، فسوف نكتفي نحن ببيان حقيقة مراده وأهدافه بناءً على المعاني والأحكام التي اعتمدها، ونؤجل مناقشة الأدلة في المواضع اللاحقة حيث يذكرها.

يزعم أنه إذا كان الإله منزها عن المكان والزمان، فيستحيل أن يكون فاعلا في هذا الوجود المؤلف من المكان والزمان، وذلك يعني بعبارة أخرى مساوية لهذه العبارة:

إنه لا يعقل فاعلا إلا إذا كان جسما، وما لا يكون جسما فهو ليس بفاعل! ويستحيل فهم الأفعال التي تصدر عن الفاعل المنزَّه عن الجسمانية، فإذا قلنا إن الله يخلق، وإن الإنسان يخلق مثلا، أو إن الله يعاقب والإنسان يعاقب إلى آخر ذلك من الأفعال المنسوبة لله تعالى بشرط التنزيه، فإننا لا يمكن أن نفهم حقيقة هذه الأفعال لأننا إذا فهمناها فإنما نفهمها ونعقلها كما تحصل لنا، ولكننا ـ أي المخلوقات ـ حاصلون في الزمان والمكان ومن مواد وأجسام وصفات لها، والفرض أن الله منزه عن ذلك كله، إذن يستحيل أن يكون حقيقة الفعل المسمى بالخلق المنسوب إليه يحمل المعنى نفسَه المحمولَ علينا وكذلك التصوير والمعاقبة وغير ذلك، فالحاصل أن الأفعال

(١) هذا خلاصة كلامه من ص ٥ ـ ٧.

غير مفهومة المعنى، ولا يبقى شيءٌ إلا الألفاظُ بلا معنى، يعني: يصبح الكلام لغوا عاريا عن المعنى.

هذا هو حاصل الإشكال الذي يقوم عليه المشكِّكُ المعاصر في الأديان وخصوصا دين الإسلام.

ونحن نرى أن هذه الحجة غير جديدة أبدا، بل الجديد فيها مجرد الصياغة والتعبير الجديد كما سيزداد وضوحا، أما المعاني المرادة والقواعد المعتمدة عنده فهي قديمة، سبقه إليها بعض الفلاسفة والفرق الإسلامية، وإن باينه هؤلاء في النتائج.

بيان ذلك:

نحن نعلم أن بعض قدماء الفلاسفة قالوا إن الله تعالى ـ واجب الوجود ـ لا يفعل إلا فعلا واحدا عن طريق العلة والمعلول، ثم باقي الأفعال المتكثرة والمتتابعة بعده فلا علاقة مباشرة بينها وبين واجب الوجود، بل هي مترتبة عن طريق العلة والمعلول والشرط والمشروط، وبالتالي فالواجب ليس هو الفاعل الحقيقي لهذا العالم المرئي المشاهد، وذلك لأنه لو كان فاعلا لهذه الحوادث لقامت به الحوادث ولصار مثل العالم في الافتقار والتغير والحدوث والتركيب.

ولكن هذا باطل عند الفلاسفة المذكورين، فلا يصدر عنه إذن إلا فعلٌ واحد.

وكذلك نرى هذا الفكر موجودا عند بعض الفرق الإسلامية نحو المجسمة الذين قالوا: لا يوجد فاعل إلا جسم أو قائم بجسم، ولو كان الله منزَّها عن الجسمية والتغير، لاستحال أن يكون فاعلا، لتوقُّفِ حصول الأفعال

على التغير والحدوث المحالين على ما ليس بجسم.

إذا فلو كان الله منزها عن الجسمية والتغيير لم يكن فاعلا لاستحالة شرط الفعل حينئذ، ولكن مادام الله فاعلا فهو جسم تقوم به الحوادث ويتقيد بالمكان والزمان...

هذا هو حاصل كلام المؤلف، رأينا أن له أصولا في تاريخ الفكر البشري، وليس ما ذكره من اختراعات واكتشافات هذا العصر، وهذه هي الخطوة الأولى لكي نبعد الاستغراب الذي قد يحصل في نفس قارئ كلامه، فيظن أن هذه الترتيبات الكلامية والحجج التي يتقدم بها المؤلف غابت عن الفكر الإنساني السابق، ولكنا بهذا التوضيح نقرب للقارئ ما سنقرره لاحقا من أن هذه الأصول الفكرية قد مرت على الفكر الإنساني، وبالتالي فقد ناقشها المتكلمون كما سنرى لاحقا، وما دامت ليست اختراعا جديدا فلا يستطيع الكاتب أن يزعم أن هذه الأفكار من نتاج الفلسفة الحديثة أو النظريات العلمية المنقحة التي تجاوزت آراء المتقدمين، كلا لا يستطيع ذلك، لأن هذه الآراء مكررة قديمة، وسيتضح ذلك أكثر كلما جرينا مع الكاتب في مزاعمه.

* وطريق الرد على هذه الدعاوى تكون:

إما بالتسليم جدلاً أن ما زعموه من استحالة الفعل بلا جسم وبلا حلول حوادث صحيح، ونقول لهم: سلمنا ذلك، ولكن ذلك لا يستلزم إبطال الأديان بالمرة، لأن بعض المسلمين يعتقدون أن الإله جسم، ويوافقونكم على ما تقولونه ولكن ذلك لا يستلزم عندهم إبطال الأديان بل يستلزم تأكدها في عيون البشر وعقولهم، فيكون ما تقترحونه منتجا لضد ما تريدون الوصول إليه!

ونحن وإن كنا لا نوافق على هذا المسلك، إلا أننا نعارض أهل الإلحاد به معارضة لنبطل انحصار دعواهم بما يقولون.

والطريق القويم هو عدم تسليم مقدماتهم وإبطالها لهم ومعارضتهم بما يقابلها، حتى يظهر أن ما يزعمونه أدلة وبراهين، ما هو إلا مجرد مغالطات وتحكمات موجهة ذات غاياتٍ وأغراض غير معلن عنها عندهم، وستتضح تفاصيل هذا الطريق أثناء مناقشته في قضاياه ودعاويه.

❁ أسباب عدم التماسك المنطقي للقضايا السابقة كما يدعيه الخصم:

* الوجه الأول للدليل:

الأفعال المنسوبة إلى (المحمولة على) الإله تستلزم أن يكون المحمول عليه جسما، لأنه لا يمكن لكائن أن يعاقب كائنا آخر بمجرد حصول حالة ذهنية معينة فيه، سواء عن طريق التفكير أو لمجرد الميل لذلك وإرادته، بل لابد من أن يقوم بنشاط فيزيقي، وهذا يستلزم مسبقا كونَ الفاعل جسما.

ولكي يصدر الفعل لابد أن تقوم الحركة ولو في جزء من أجزاء الفاعل وهذا معناه أن الفاعل جسم، وهو مناقض لتنزه الإله عن الجسمانية، فهو إما بسيط تماما أو لا مادي أي بلا جسم وهذا شرط ضروري لكون الإله إلها في نظر المؤمن، وهذا يستلزم أن يؤول وجود الإله إلى وعي خالص، والوعي الخالص لا يمكن أن يصدر عنه أي فعل من أي نوع.

* الوجه الثاني:

الإله خارج الزمان، فأفعاله لا زمانية، ولكن الزمان شرط ضروري للفعل لأنه يعتمد على تحريك جسمه أو جزء منه، فكون الإله جسما وكون أفعاله

زمانيةً، شروطٌ ضرورية منطقيا للقيام بأي فعل، والمفهوم التقليدي للإله عند المسيحيين والمسلمين هو التنزه عن الزمكان، وهذا يحيل صدور فعل منه.

لا يقال إن المحمول على الإله إنما هو صفات لا أفعال لكي نقول باستحالتها عليه لاشتراطها بالجسم والزمان المحالين على الله، لأن التسامح والعدل صفات ترجع إلى أفعال (يسامح، يعدل) ولا نسلم لمن يزعم إرجاع الصفات إلى مجرد حالات ذهنية أو عقلية محضة بلا أفعال زمانية لكي يهرب عن الإشكال المذكور[1].

❁ المناقشة:

هذه الوجوه من الاستدلالات تعود كما نرى جليا إلى أن الفاعل من شرطه أن يكون جسما، فإذا كان جسما ففعله مشروط بحركته كلا أو جزءا، وبخلاف ذلك لا يتصور وجود فاعل أفعالا حادثة.

أي إن الدعاوى التي يدعيها الخصم هنا هي:

١ ـ لا فعل إلا بحدوث أمر حادث في الفاعل، وهذا يستلزم كون الفاعل جسماً.

٢ ـ إذا لم يكن الفاعل جسما، فلا يمكن عقلا (منطقياً) أن يفعل فعلا. يعني أنه لا فعل إلا بواسطة آلية حادثة.

ولو تأملنا في هذه المعاني لرأيناها ترجع إلى الحجج الفلسفية القديمة التي قام بمناقشتها المتكلمون وعارضوهم فيها ولم يسلموها لهم، بل اعتبروا كلامهم هذا مجرد دعاوى بلا برهان ولا بينة، وليس مجرد سوقها مرتبة على

(١) هذا خلاصة كلامه من ص ٩ ـ ١٤ من كتابه.

وجه المقدمات يستلزم كونها مبرهنة، فإن النزاع حاصل في عين هذه المقدمات المرتبة.

فدعوى أنه «لا فاعل إلا جسم»: إما أن يزعموها ضرورية أو نظرية، إن زعموها ضرورية (بديهية) فنحن نخالفهم في ذلك، فإنه إذا عرض مفهوم الفاعل وكونه منحصرا في الجسم على العقل، فإن العاقل لا يجد من نفسه تسليما ولا ارتياحا ولا طمأنينة لهذه القضية، وفضلا عن ذلك فإن الذين يخالفون صراحة هذه القضية كثيرون جدا، وهم من العقلاء المتقدمين والمتأخرين، ومن أجناس وأديان كثيرة مختلفة، فدعوى كون القضية بديهية مع ذلك كله مجرد عناد، والعناد لا يسمح في البحث.

أما إن زعموها نظرية: فالقضايا النظرية لا تثبت إلا بدليل، إذ هذا مفهوم النظرية، وهو لم يسق بعد دليلا على دعواه! بل اكتفى بسوقها وتكرارها كما رأينا، ومجرد إعادة التعبير عنها بألفاظ وتراكيب أخرى لا يسمى استدلالا.

والاستدلال على هذه القضية الكلية: إما أن يكون استقراءًا، أو دليلا برهانيا استنباطيا، أما الدليل الاستقرائي الذي يمكن أن يقوم على هذه القضية، فغايته أن يكون على النحو الآتي:

«نحن لم نر فاعلا إلا إذا كان جسما»، أي لم نجد من الفاعلين إلا الأجسام، وهذه قضية غايتها أنها علمية واقعية، أي فعلية، ولكنها لا يلزم أن تكون ضرورية، يعني إنها تفيد أن علمنا لم يصل إلا إلى ما ذكر، ولا تفيد أن بعض الفاعلين غير الأجسام غير موجودين، أي لا تفيد نفي الفاعل غير الجسم، فهي دليل على ما وصل إليه علمنا بالاستقراء الراجع إلى التجربة والحس، ولكنه ليس دليلا على عدم وجود فاعل غير جسم لم نستطع إدراكه

ولا الحسّ به، فغايتها أن تدل على أننا لم ندرك بالتجربة والحس إلا بعض الفاعلين الأجسام، أما أن يدلَّ هذا النوع من الاستدلال على نفي فاعلين غير أجسام، فهذا ممتنع على هذا اللون من الاحتجاج، فالاستقراء لا يمكنه أن يعطي إحالة وجود فاعل غير جسم، لأن هذا الفاعل قد لا يمكن وقوعه تحت التجربة والحس اللذين هما شرط الاستقراء من هذا النوع، وهو الاستقراء الناقص.

إذن، لا يصح عقلا لمن يجري على هذا النسق الاستدلالي أن يزعم أن الاستقراء الناقص دل على نفي وجود ما لم يستقرئه، فهذا نقض ومغالطة بينة.

أما إذا كان المتأمل قد اعتمد على دليل نظري في قوله الكلي هذا، فنقول: نحن لم نر بعد دليلا له يقيمه على هذا الزعم، وسوف نستقرئ كتابه سطرا سطراً؛ لنسبر حجته ونناقشه فيما يقول.

ولكن ليكن معلوما أن الاستدلال على هذا المطلب بالاعتماد على قياس الغائب على الشاهد، يتضمن مغالطة واضحة، وهو شرط متضمن في عين هذا القياس، وحاصل هذه المغالطة: أن كل ما هو موجود فينبغي أن يكون له نفس حقيقة ما أدركناه وتصورناه عن الموجودات الجسمية، وأي فعل أو وصف يُنْسَبُ لموجودٍ ما، فهو باطل إذا ادعي أن هذا الموجود ليس جسما، ومن الظاهر أن هذا الكلام عود على بدء، يعني أنه يشترط ضمنا أن يكون المثبَتُ موجوداً جسما، فما لم يكن جسما فليس بموجود، وهو لم يُقِمْ بعد دليلا على حصر الموجودات في الأجسام، إذن؛ فأي استدلال مبني على معنى (قياس الغائب على الشاهد) في هذا المقام فهو قياس باطل.

وبهذا ظهر أن الدعاوى التي اعتمد عليها المتأمل حتى الآن مجرد

مغالطات ومصادرات على المطلوب، ودعاوى بلا برهان، وأما ما سيتلوه مما يسميه أدلة وبراهين، فسنرى أنها راجعة لما ذكرناه هنا.

بقي ما زعمه من أن كل فاعلٍ، لِكي يفعل ينبغي أن يحرِّك ذاته أو يحرك جزءاً من ذاته!! وهذا لون آخر من المصادرة والمغالطة كما لا يخفى، فإن كل ما يكون له جزء متحرك فلا بد أن يكون جسما محدودا، إذا لا تتصور الحركة إلا على ذلك، فمعنى ذلك أن المتأمل يرجع مرة أخرى إلى دعوى حكم معتمد في هذه الدعوى على قضية ألقاها بلا بينة ولا برهان، حاصلها أنه لا فاعل إلا جسم، ولا جسم إلا مركبا ولا فعل إلا بحركة فيزيائية، يعني لا حركة إلا بجسم، ولا فعل إلا بحركة، وهذا دور ومصادرة ومغالطة كما تبين.

أما التشكيك الذي أشار إليه أخيرا، فإنه يعتمد على الدعوى نفسها، فمهما كان مراده بإرجاع الأفعال إلى الصفات الذهنية، ومهما كانت حقيقة هذه الصفات الذهنية فالكلام دائر بين احتمالات:

إن قال: لا يعقل صفات إلا على نحو الصفات القائمة في الأجسام، فهي عين الدعوى الأولى التي حاصلها حصر الوجود في الأجسام وما يقوم بها ويختص بها من صفات.

وإن قال: إن رجعت الصفات إلى حقائق أخرى (يسميها صفات أو حالات ذهنية أو عقلية) فإن هذه الصفات وهذه الذات التي تتصف بها، لا يمكن عقلا أن يصدر عنها فعل، فهذا رجوع منه إلى أن الفاعل منحصر في المتحرك، والمتحرك منحصر في الجسم، فهو رجوع منه إذن بل نكوص إلى عين الدعوى التي ينبغي إقامة برهانه الذي لم يقمه عليها.

فالحاصل أنه لم يأت في هذا المقام بأي أمر يستحق النظر والتحليل العميق بعد.

ويعود إلى بيان هذا الإشكال الأخير في عدة صفحات أخرى نوجزها فيما يأتي، فيقول ما خلاصته: «إذا قلنا إن حمل (نسبة) الأفعال المتغيرة للإله يستلزم كونه جسما وهذا مناقض لعقيدة المسلمين المنزهة لله عن الجسمية، فينبغي أن نعيد تأويل هذه الأفعال لكي لا تستلزم التجسيم المنافي للعقيدة، وذلك لا يمكن ـ في زعمه ـ إلا بأن تكون الأفعال من قبيل الأحوال الذهنية أو الفكرية، ولكن لو كان الأمر كذلك فهذا بذاته يحيل كون الإله فاعلا، لأنه لا يمكن أن ينشأ فعل وتأثير خارج الذات عن طريق مجرد حال ذاتي أو إرادة أو مجرد شعور، فهذه الأمور لا تستلزم أفعالا خارجية فيلزم ذلك أن نسلب عن الإله أهم تصور له في الأديان وهو فاعليته وتحكمه في الكون كله، فلا يعود الإله إلها»[1].

هذا هو خلاصة ولب ما اعتمد عليه المتأمل في عدة صفحات، ذكرنا أهم ما فيها من معانٍ مقصودة، وعزفنا عن التكرار والتمثيل الذي لا نحتاج إليه هنا.

ولنشرع بدورنا في تأمل تأمله، والنظر فيه نظرا نقديا، ونحن نحمد الله أن نقد كلامه سيكون أسهل وأكثر وضوحاً، خصوصاً بعدما شرحناه من الأصول التي لا يفتأ يرجع إليها، ويحرص على تكريرها في ألفاظ أخرى، فهو يعيد المعاني نفسها في أساليب مختلفة، وربما يريد من القارئ أن يتصور أنه يكثِّر الأدلةَ بتكثير الكلام المكرَّر، ولكن هذا ـ كما لا يعزُب عن ذهن مطلعٍ ـ

(١) انظر ما فصله المؤلف في كتابه ص ١٥ ـ ٢٠.

لا يُسَمَّى تكثيرا للأدلة بل تكثيرا للألفاظ بلا فائدة.

خلاصة ما يعتمد عليه هذا المتأمل أن الفعل ذا الأثر الخارجي، نعني الأثر المتعدي إلى غير الذات لا يُتَصَّور عقلا إلا بتحريك أجزاء من ذات الفاعل ونقل الآثار بالتّماس والمجاورة، ولا ريب أن ذلك يستلزم حصول التغير وحدوث الأحوال والصفات الطارئة الوجودية في الفاعل، وبدون هذا التصور فإن العقل ـ كذا يزعم ـ لا يمكن أن ينسب الفعل للذات.

وهذا كما ترى رجوع منه إلى ما سبق بيانه: أنه لا فاعل إلا جسم، ولا فعل إلا بتحريك جسم الفاعل، وقد بينا أنه يلقي بهذه المقدمة إلقاءً بلا دليل، ويطالب القارئ الاعتقاد بصحتها بمجرد إعادة صياغتها في صيغ لفظية شتى!! فهو يحسب أنَّ التفنُّنَ البلاغي الأدبي كاف للاستدلال على هذه المطالب، وهو إن ظن ذلك فعلاً مجردُ واهم، ولن يجد من يجري على وهمه إلا من يوافقه فيه.

وهو يقول: إننا إذا نفينا عن أفعال الإله الحركةَ المذكورة والجسمية التي هي شرطها، لم يعد لما يبقى، ما يصلح أن يكون مؤثرا تأثيراً متعديا إلى غير ذات الفاعل، بل هذا الأمر يؤول إلى أن يكون الإله مجرد مفكر شاعر ذاتي يعيد التأثير على نفسه بلا تعد إلى العالم، فإن الفعل المتعدي محال في هذه الحال، وبذلك يبطل مفهوم الإله المدبر.

ولا يصعب عليك أن تعرف أن هذه المعاني مجرد تكرار لما مضى، لا فائدة ولا زائد فيها، فضلا عن كونها دعاوى بلا دليل.

ولو أردنا أن نناقشه لقمنا بتوجيه التساؤلات التالية له:

ما هو الدليل على حصر الفعل المتعدي بالصورة التي تذكرها، وهي:

فعل صادر من جسم يحرك ذاته كُلاً أو جزءا؟

وما هو الدليل على أن وجودا آخر غير الجسم محالٌ تحقُّقُه في الواقع؟

وهذا الوجود المفروض غير الجسماني، قد يكون فعله مؤثرا في غيره بدون حاجة لحركة حسية وبدون اشتراط كون هذا الفاعل جسما، كما يزعم هذا المتأمل أن هذه الأمور شروط عقلية، وغاية الأمر عند الإنصاف أنها مجرد ملاحظات لبعض آثار الأفعال وحقائق الفاعلين الأجسام ألصق خاصية جسمانية لموجود غير جسم! وهذا غير لائق بباحث ملتزم كما يظهر. هو إذن انطلق من هذه الملاحظة الحسية، وتسرع في دعوى تعميم هذه الصورة الوجودية على كل وجود آخر، يعني أنه يقول لهذا الوجود الذي ليس بجسم ولا يفعل بالمماسة وبالحركة الحسية: «إذا لم تكن مثل الوجود الذي نحسه بأيدينا، ونراه بأعيننا فإننا لن نؤمن أنك موجودٌ أبداً!!» وتراه بعد ذلك يزعم أن مثل هذا القدر من البحث يستحق أن يسمى بحثا عقليا، ويسمي الشروطَ المذكورة للأفعال (الجسمية والحركة الحادثة) شروطا عقلية، وكان ينبغي أن يسميها شروطا لفاعل جسماني، على أكثر تقدير، أما أن يقول إنها شروط عقلية عامة لكل فاعل (جسما كان أو غير جسم) فهذا غريب فعلاً

وهذا المسلك الذي يسلكه المتأمل نكوص وضعف في عملية الفكر والنظر، بل هي رجعة غير معلن عنها إلى المذهب الحسي السخيف الذي يزعم أن ما لا يُدرَكُ بالحسِّ ولا يفعل مثل أفعال الأجسام فهو غير موجود، ولا يصح للإنسان الاعتقاد بوجوده، وهو مذهب سخيف فاشل لا يملك دليلا غير عين دعواه، وما كان كذلك فمن الحري بنا ألا نلتفت إليه.

ثم نرجع ونقول لهذا المتأمل: ومن قال لك إنه لا يوجد أحد من أهل

الأديان اعتقد بما تقول من اشتراط الجسم للوجود واشتراط الحركة للفعل؟ فها أنت تعيد صياغة عقيدة المجسمة الموجودين – على قلةٍ – بين المسلمين، كما وجد منهم أقوام من اليهود وغيرهم كما علم في كتب الفرق والملل وتاريخ الفلسفة، وأنت تكرر مقولاتهم عينها بلا زيادة ولا نقصان من حيث المعنى، ولكنك تزعم أنه إذا كان الإله جسما فيبطل كونه إلهاً، وهم يخالفونك ويقولون لك: إذا لم يكن الإله جسما ولم يكن محدودا ولم يكن فعله مشروطا بحركة جزء منه ولم تحدث في هذا الإله حوادث وصفات لم تكن موجودة فيه، فإنه لا يمكن أن يكون إلهاً، ويقولون: لا يصح إثبات الألوهية إلا على هذه الأوصاف، وكل من نفاها فإنه ينفي الإله ويعبد عدما في حقيقة الأمر.

فهؤلاء كما ترى يوافقون على القول بجسمية الإله، ولكنهم لا ينكرون الأديان ولا ينكرون الألوهية والربوبية ولا يقولون بعدم فاعلية الإله كما تزعم، فمقولتك معارضة لمقولتهم، ولو سلمنا لك إذن ما تزعُم – مع أنه غير مسلّم – فلا يتم لك الوصول إلى نفي الإله وإبطال الأديان عند المسلمين ولا عند غيرهم ممن يجيز هذه المقولة. أعني: لن تجد اتفاقا بين البشر على الدعوى التي تقولها، من أن الإله إن كان جسما، فهو ليس بإله، ولذلك فلن تصل لمقصودك من نفي الأديان، وإبطالها، وإثبات عدم سلامة مقولاتها داخلياً، على الأقل في أعين هؤلاء.

على أننا نزيدك تحريرا وتنقيحا فنقول لك: نحن نعارضك في عين ما تزعم ونقول: لو كان الإله جسما لما أمكن أن يخلق شيئا من الأجسام، فالجسم لا يولد الجسم، ولا ينشئ الجسم جسما بعد أن لم يكن، ولذلك فكل من يقول بجسمية الإله يضطر إذا كان عارفا بحقيقة قوله إلى الالتزام بقدم

العالم، لأن الإله الجسم لا يمكن أن يوجد جسما من عدم، بل غاية ما يمكن للإله الجسم أن ينسب إليه من أفعال إنما هو التصرف بالأجسام الموجودة بتحريكها وتغيير صورها ونحو ذلك، أما أن ينشئها من عدم فهذا محال على الإله الجسم، ولذلك نصرح لك ولهم ههنا أن كل من يعتقد جسمية الإله يلزمه قدمُ الأجسام بالضرورة، ويلزمهم عدم إمكان معارضة الملحدين من أمثال هذا المتأمل الذين ينفون وجود الإله بحجة أن الفعل لا يتصور إلا بحركة من جسم والإله لا يكون جسما، فأهل الإلحاد يقولون إذا سُلّمت لهم هذه المقدمات التي لا دليل عليها في نفس الأمر إلا مجرد الدعاوى والمصادرة على المطلوب يقولون: ما دام الإله لا يكون فاعلا إلا أن يكون جسما، والجسم لا يخلق الجسم، فلا موجب لنا إلى القول بأن هناك إلها أصلا يحرك جسم العالم وأجزاءه، بل الحركة في العالم ذاتية، وبذاتية الحركة ولزومها لعين الوجود الجسماني يستغني الملحد عن الحاجة إلى القول بالإله المنافي في حقيقته للأجسام، فيكون في نهاية الأمر قد اشترك الملحد والمجسم في القول بقدم العالم، وافترقا في القول بوجود جسم آخر غير العالم يسميه المجسم المتدين إلها ولا يعترف به الملحد إلا أن يكون جزءا من العالم أو عينه.

وبذلك نفهم مدى قرب عقيدة التجسيم من الإلحاد في مقولاتها، ولذلك رأينا كثيرا من الأئمة يكفرون المجسم؛ لأنه يعبد وثنا ولا يعبد الإله، بناءً على وعيهم بهذا التحليل القاطع.

❋ ❋ ❋

الأديان اعتقد بما تقول من اشتراط الجسم للوجود واشتراط الحركة للفعل؟ فها أنت تعيد صياغة عقيدة المجسمة الموجودين – على قلةٍ – بين المسلمين، كما وجد منهم أقوام من اليهود وغيرهم كما علم في كتب الفرق والملل وتاريخ الفلسفة، وأنت تكرر مقولاتهم عينها بلا زيادة ولا نقصان من حيث المعنى، ولكنك تزعم أنه إذا كان الإله جسما فيبطل كونه إلهاً، وهم يخالفونك ويقولون لك: إذا لم يكن الإله جسما ولم يكن محدودا ولم يكن فعله مشروطا بحركة جزء منه ولم تحدث في هذا الإله حوادث وصفات لم تكن موجودة فيه، فإنه لا يمكن أن يكون إلهاً، ويقولون: لا يصح إثبات الألوهية إلا على هذه الأوصاف، وكل من نفاها فإنه ينفي الإله ويعبد عدما في حقيقة الأمر.

فهؤلاء كما ترى يوافقون على القول بجسمية الإله، ولكنهم لا ينكرون الأديان ولا ينكرون الألوهية والربوبية ولا يقولون بعدم فاعلية الإله كما تزعم، فمقولتك معارضة لمقولتهم، ولو سلمنا لك إذن ما تزعُم – مع أنه غير مسلّم – فلا يتم لك الوصول إلى نفي الإله وإبطال الأديان عند المسلمين ولا عند غيرهم ممن يجيز هذه المقولة. أعني: لن تجد اتفاقا بين البشر على الدعوى التي تقولها، من أن الإله إن كان جسما، فهو ليس بإله، ولذلك فلن تصل لمقصودك من نفي الأديان، وإبطالها، وإثبات عدم سلامة مقولاتها داخلياً، على الأقل في أعين هؤلاء.

على أننا نزيدك تحريرا وتنقيحا فنقول لك: نحن نعارضك في عين ما تزعم ونقول: لو كان الإله جسما لما أمكن أن يخلق شيئا من الأجسام، فالجسم لا يولد الجسم، ولا ينشئ الجسم جسما بعد أن لم يكن، ولذلك فكل من يقول بجسمية الإله يضطر إذا كان عارفا بحقيقة قوله إلى الالتزام بقدم

العالم، لأن الإله الجسم لا يمكن أن يوجد جسما من عدم، بل غاية ما يمكن للإله الجسم أن ينسب إليه من أفعال إنما هو التصرف بالأجسام الموجودة بتحريكها وتغيير صورها ونحو ذلك، أما أن ينشئها من عدم فهذا محال على الإله الجسم، ولذلك نصرح لك ولهم ههنا أن كل من يعتقد جسمية الإله يلزمه قدمُ الأجسام بالضرورة، ويلزمهم عدم إمكان معارضة الملحدين من أمثال هذا المتأمل الذين ينفون وجود الإله بحجة أن الفعل لا يتصور إلا بحركة من جسم والإله لا يكون جسما، فأهل الإلحاد يقولون إذا سُلّمت لهم هذه المقدمات التي لا دليل عليها في نفس الأمر إلا مجرد الدعاوى والمصادرة على المطلوب يقولون: ما دام الإله لا يكون فاعلا إلا أن يكون جسما، والجسم لا يخلق الجسم، فلا موجب لنا إلى القول بأن هناك إلها أصلا يحرك جسم العالم وأجزاءه، بل الحركة في العالم ذاتية، وبذاتية الحركة ولزومها لعين الوجود الجسماني يستغني الملحد عن الحاجة إلى القول بالإله المنافي في حقيقته للأجسام، فيكون في نهاية الأمر قد اشترك الملحد والمجسم في القول بقدم العالم، وافترقا في القول بوجود جسم آخر غير العالم يسميه المجسم المتدين إلها ولا يعترف به الملحد إلا أن يكون جزءا من العالم أو عينه.

وبذلك نفهم مدى قرب عقيدة التجسيم من الإلحاد في مقولاتها، ولذلك رأينا كثيرا من الأئمة يكفرون المجسم؛ لأنه يعبد وثنا ولا يعبد الإله، بناءً على وعيهم بهذا التحليل القاطع.

* * *

❁ **والخلاصة:**

أن الجسم لا يوجِدُ جسماً، والإله لا يكون جسما، وحصر أفعال الفاعلين في حركة أجزاء منهم وتأثيرها بغيرهم بالمُماسة تصور ساذجٌ غير مبني إلا على قياس الغائب على الشاهد، أي: على حصر كل الوجود الذي ما شاهدناه وما لم نشاهده بصورة ما شاهدناه، وهذا المسلك من التفكير والنظر مسلك طفوليٌّ.

وإذا كان الإله غير جسمٍ، فإن أفعاله غير مشروطة بأفعال الأجسام والجسمانيات.

هذا هو التفكير المنطقي العقلي لا ما يزعمه المتأمل. فإنَّ شرط أفعال من ليس بجسم بشرط ما هو جسم مغالطة ظاهرة.

إن من يتأمل في هذا التحليل الذي أوردناه ثم يقارنه بما ساقه المتأمل على وجه أنه مسلَّم بلا دليل، يعرف تماما أنه يوجد فارق بين الكلامين، فما ذكرناه يراعي المختلفات، ولا يحكم عليها بحكم واحد، ولا يشترط للغائب شرط الشاهد بلا دليل، ولا يحجر على الوجود بلا دليل، وهذه الأخطاء والتجاوزات الفكرية وقع فيها المتأمل جميعها، ولكي نؤكد أن هذه المنهجية من الاعتدال والانضباط أمر متواتر شائع عند متكلمي أهل السنة، فإننا نحب أن نورد هاهنا نصا لطيفا في غاية الإتقان من أحد أعلام الأشاعرة، نقتطفه من كتاب له ألفه للمبتدئين في تعلم علم التوحيد، لنؤكد للقراء الأفاضل أن ما قرره الأعلام في كتب العقيدة للمبتدئين والمتوسطين يكفي تمام الكفاية لإعادة نقد وتحليل وتوجيه أغلب الأفكار المتناثرة على ألسن المفكرين المعاصرين في هذا المجال، والقادحين في أسس الإسلام من الملاحدة والمنكرين لوجود

الإله وصفاته، وكذا في أغلب حقول المعرفة الأصلية، وليس الذي نقوله مجرد ثقة غير مبنية على معرفة واستقراء، بل حصلنا عليها بالخبرة والتجربة بعد التجربة حتى صارت يقينا، ولا نطيل، فلنورد النص المقصود.

قال الإمام السنوسي في شرح صغرى الصغرى عند كلامه على وجوب أن يكون الإله قائما بذاته، وما تستلزمه وتتضمنه هذه الصفة من أحكام وما تنبني عليه من قواعد وأحكام:

«اعلم أن هنا مقدمتين باطلتين يعتقدهما العقل الناقص تبعا للوهم الفاسد:

* **إحداهما:** أن كل ما ليس بجِرْمٍ قديماً كان أو حادثا، فهو صفة، ومستند الوهم في اعتقاد هذه المقدمة استقراء الحوادث، فإن كل ما ليس بجرم فيها فهو لا يكون إلا صفة، فعمم ذلك الوهم الفاسد في حقه تعالى، وقاس من غير جامع، فاعتقد أن الله تعالى صفة لا ذات لما ثبت بالبرهان القطعي أنه ليس بجرم، وقد قال بمقتضى هذا الوهم الفاسد النصارى وبعض الباطنية ممن ينتسب في زعمه إلى طريق التصوف وهو كفر صراح.

* **المقدمة الثانية الباطلة:**

أن كل ذات موصوف بالصفات فهو جرم، وهذه القضية لازمة للقضية الأولى، إذ هي في معنى عكس نقيضها الموافق الذي هو كل ما ليس بصفة فهو جرم، ومستند الوهم في اعتقاد هذه القضية هو مستنده في القضية الأولى، وهو: النظر إلى ما تقرر في الحوادث، والقياس عليها من غير جامع، فاعتقد بهذا النظر الفاسد أن الذات العلية جسم لما قام بالبرهان القطعي على أنه تعالى ذات موصوف بالصفات العلية لا صفة.

وقد قال أيضا بمقتضى هذا الوهم الفاسد في هذ القضية المجسمة كالحشوية واليهود ومن تبعهم على ذلك، ومنهم من اعتقد هذه المقدمة الباطلة وقادته إلى التعطيل وهي نفي وجود الإله أصلا، وأن العوالم وجدت وجودا اتفاقيا بغير فاعل، لأنه لما استقر في الحوادث أن الفاعل منها لا يكون إلا جسما قاس من غير جامع، وقال: لو كان للعوالم فاعل لوجب أن يكون جسما، لكن الجسم يستحيل منه إيجاد الأجرام وكثير من الصفات، فيتعين أن أجسام العوالم وجدت بلا فاعل»[1].

هذا هو كلام الإمام المحقق السنوسي رحمه الله تعالى، تجده ملتزما بقواعد المنطق السليم يفرق بين الوهم والعقل المحقق، ولا يقلب الأمور لأجل ما يحبه ويهواه، والفقرة التي نريد التركيز عليها هنا ــ مع أن كل ما سقناه منه مهم جدا ـ هي الفقرة الأخيرة التي يتكلم فيها عن السبب الذي من أجله انحرف المجسمة عن الطريق المستقيم، وهي القائلة أن كل ذات موصوفة بصفات فهي جسم، فاعتقدوا في الله التجسيم، وهي المقدمة عينها التي اعتمد عليها أهل الإلحاد، فقالوا: الفاعل لا يكون إلا جسما، فقادتهم إلى الإلحاد، لأن الجسم لا يخلق الجسم، إذن هذا العالم الجسماني إما قديم بلا فاعل ولا إله ولا رب، أو هو حادث حدوثا اتفاقيا كما قال السنوسي.

وهذه المقدمة عينها التي وجدنا هذا المتأمل المائل إلى الإلحاد والتعطيل، يعتمد عليها ويشكك في وجود الإله بناء عليها.

ومن ذلك يتبين لنا مدى دقة المتكلمين من أهل السنة في نقد الآراء والأفكار، وأن كثيرا مما قالوه وقرروه ما يزال نافعا لنقد الآراء المعاصرة

(1) شرح صغرى الصغرى للإمام السنوسي، تحقيقنا ص ١٠٣ ـ ١٠٥، دار البيروتي.

المناقضة للدين الصحيح، ولذلك فنحن حريصون دائما على الدعوة إلى ضرورة إعادة الاهتمام بعلم الكلام، لنستطيع أن نقوم بالدور المطلوب منا في الدفاع عن دين الإسلام.

فقد أودع المتكلمون في كتبهم قواعد فكرية، ولم يقتصروا على المجادلة والمعارضة، كما يتوهم بعض الخائضين في الفلسفة، المائلين عن علم الكلام، المجتهدين في تشويهه على أبلغ ما يكون في عقول الناس، حتى صارت شبهاتهم تروج على كثير من المشتغلين في الشريعة غير المطلعين على دقائق علم الكلام، فصاروا يتوهمون أن علم الكلام لا براهين فيه ولا تحليل لآراء البشر، ولا نقد علميا يمكن أن يُعْثَرَ عليه فيه! وهذه الظنون والأحكام مجرد تخرصات وتوهمات، كما يعرفه المتعمق في هذا العلم الجليل الذي نقحته عقول أكابر العلماء من المسلمين، لتستفيد منه أجيال الإسلام قرنا بعد قرنٍ، واعتمدوا في ذلك كله على ما أرشدهم إليه الكتاب العزيز من الطرق الاستدلالية ودقائق الإفحامات المتوجهة على المعارضين، فنسجوا على منوالها بحسب اجتهادهم وقدرتهم، ولم يدَّعوا فيه العصمة ولا الكشوفات ولا الاطلاع على اللوح المحفوظ فهم من أجل علماء الإسلام بلا تردد، وزادوا على ذلك بما ظهر لهم من اجتهادات عقلية، دعوا النظار ليراجعوها ويتأكدوا من جودتها.

وينبغي على الخائضين في علم التوحيد التنبه على وجود علاقة حقيقة ـ وإن كانت نظرية في نظر البعض ـ بين عقيدة التجسيم والإلحاد ولو قليلا كما وضحته في غير كتاب، فإن أي انحراف عن عقيدة التوحيد، وإن لم يحكم بالضرورة على المتلبس به بالكفر، إلا أن اللوازم الحقيقية والمآلات

الواقعية عند الالتزام بهذا الانحراف لا تفضي إلا إلى الكفر.

والإمام السنوسي يقرر بكل وضوح وصراحة أن كلاً من المجسم والمعطل لوجود الإله، ينطلقان من مقدمات واحدة، فالمجسم يقول لا موجود إلا جسم ولا فعل إلا من جسم وبحركة، وهي نفس المقدمات التي يقررها المعطل كما رأينا من هذا المتأمل المعاصر، ولكن العقل السليم يحكم بالضرورة أن الجسم لا يولد الجسم ولا يحدثه ولا يخلقه فلا يكون علة له، فكيف يمكن أن يتم البرهان عند المجسم على كون الله خالقا، لا طريق أمامه إلا نفي حدوث أصل مادة العالم كما اعترف به بعضهم ولوَّحوا به في كلامهم، وذلك هو الحل الوحيد ليبقوا مطردين مع ما يقولون به من وجود الإله الفاعل.

والطريق الآخر هو الذي سلكه الملحد فقال: نحن نعلم أن الإله ينبغي أن يكون خالق كل شيء، وإذا كان الإله جسما فلا يكون خالقا للأجسام بالضرورة العقلية، إذن لا يوجد داع لنا ولا ضرورةٌ عقلية للاعتراف بوجود الإله مادام جسما، والحركة التي يفعلها الإله المفروضُ جسماً، يمكن أن ننسبها لنفس العالم، وهكذا ينتج عندهم أزلية العالم، وإن لم يقولوا بأزليته. ربما صرفهم عنادهم إلى القول بإمكان وجود العالم بعد أن لم يكن، أي حدوثه، بلا سبب خارجي، بل ربما قالوا: إن الأشياء كلها ثابتة في العدم المحض، وأنه توجد علاقات حقيقة بين العدم المحض والوجود، بحيث يتولد هنا الوجود الحادث عن العدم المحض، فيؤول كلامهم إلى تأليه العدم المحض وهو محض العدمية والعبث.

دعوى
ضرورة إرجاع قيام عموم الحالات الذاتية بالأجسام

زعم المتأمل سابقا أن كل فعل يجب لكي يتحقق أن يكون صادرا عن جسم، لأنه لا فعل إلا بحركة حسية، وادعى أن ذلك ضرورة عقلية ومنطقية.

وقد ناقشنا ذلك وبينا أنه لم يأت على دعواه بدليل غير تكثير الكلام.

ثم أشار إلى محاولة بعض الفلاسفة الخروج من هذا الإشكال الذي لو سلموه للزمهم الاعتقاد بجسمية الإله، وهو ما يناقض ما تصرح به الأديان وأكثر المنتسبين إليها، وهذا القول ـ جسمية الإله ـ يستلزم عدم كونه إلها أصلا كما قررناه بوضوح.

والمحاولة التي اقترحها هؤلاء الفلاسفة خلاصتها: عدم التسليم بلزوم الحركات الجسمانية للفعل، فلم لا يكون الإله قادرا على الفعل المتعدي للمخلوق بمجرد الإرادة أو التوجه ونحو ذلك مما يسميه المتأمل الملحد بالحالات الذاتية أو الذهنية؟

وعارضهم المتأمل بأن نفس الشعور يؤول إلى الفعل المتوقف على الجسم والجزء، وهذا يبطل دعواهم باستغناء الحاجة إلى إثبات جسمانية الإله المبطل لألوهيته في نفس الأمر.

وشعر المؤلف أن هذه الدعوى مازالت تحتاج إلى بيان، وإن لم يأت عليها بدليل أصلا.

فشرع في الفقرات ٤ ـ ٥ في محاولة بيان دعواه مع مناقشة الخصوم، وسنلخص كلامه الطويل بأوجز عبارة دالة على مراده بصورة أوضح وأقرب مما فعل، ثم نناقشه في مسلكه الذي سلكه لنبين تساقط دعواه وعدم جدوى كلامه.

يقول المتأمل: إن أي شيء يسمى بالأحوال الذاتية من الشعور وغيره، ينبغي أن يحقق شروط الواقع التجريبي، وما لم يكن كذلك فهو ليس منطقيا، ولا يمكن أن يسمى صادقا أو كاذبا، فلا بدَّ من اعتبار الرباط بين الفكر والفعل أو بين الوعي بعامة وبين الجسم أكثر من رباط صدفوي واقعي، فالقابلية للتحقق التجريبي أمر في صميم البنية المنطقية، وبناء على ذلك يجب أن نفرض مسبقا أن الموضوع الذي نحمل عليه محمولات ذهنية هو كائن متجسد، وبالتالي قابل للحركة والفعل في الزمان والمكان، ولو لم يكن كذلك لما كان للكلام على حالاته الذهنية أي دلالة تجريبية[1].

❁ المناقشة:

هذا الكلام يرجع إلى ما سبق ذكره من أن أي فعل لا يرتبط بفاعل جسمٍ، فلا معنى لاعتباره فعلا، فكذلك يعمم المتأمل هذا الكلام على الحالات الذهنية أو الذاتية، فإن كان ثَمَّ حالات ذاتية لموجود، فيجب أن يكون الموجود جسما، لكي يقبل أن نعرضه للتجربة التي لا تلحق إلا الأجسام.

فهذا الكلام صورة أخرى لا أكثر من الدعاوى السابقة لهذا المتأمل! وهي مجرد إعادة صياغة لما قرره من أنه لا موجود إلا جسم أو قائم بجسم،

(1) انظر أصل كلامه هذا في ص ٢١ ـ ٢٢، وقد نقلنا معظمه بلفظه وغيرنا في بعضه بما لا يؤثر في المعنى.

ولا يمكن أن ينتسب فعلٌ إلا إلى جسم في الزمان والمكان، وإلا لم يكن فعلا أصلاً!

ودعواه أن الكلام والحالات الذهنية مشروطة بالأجسام مجرد تكرار لما لم يأتِ عليه بدليل بعد، ولن يأتي في سائر كتابه، كما سترى! وهي دعوى أن «لا فعل إلا من جسم، ولا موجود إلا جسم»، وها هو يعمم أحكامه غير المستندة إلى برهان فيقول: لا توجد أحوال ذهنية أو ذاتية كما يسميها إلا إن كانت بجسم.

وكل هذه الدعاوى بلا برهان كما ترى، وما لا برهان عليه لا يلتفت إليه.

ويقول المتأمل مدافعا عن قوله عن طريق إيراد اعتراض من بعض الفلاسفة الذين لم يوافقوا على ما يدعي هو وأصحابه ثم يرد عليه محاولا بيان ضعفه وعدم صوابه.

وحاصل هذا الاعتراض: أن القول بإرجاع (أي: ردٍّ) جميع الحالات الذهنية إلى حالات فيزيقية مرفوض، فبعض الحالات الذهنية مستقلة عن الحالات الفيزيقية (الزمانية والمكانية)، وبذلك لا يصح قولكم بأن كل فعل شعوري يرجع إلى ميول للفعل الحركي المشروط بحركة المادة (الجسمية).

ويجيب المتأمل عن هذا الاعتراض فيوضح أن هناك مذهبين من المذاهب التي تعنى بتحليل الحالات الذهنية، أحدهما يقول:

إن كل حالة ذهنية فهي انعكاس ونتيجة لحالة جسمية وانفعال فيزيقي، وهذا هو المذهب المادي الرَّدِّيِّ (Reductive Materialism) الذي يقول بأنه ما من حالة في الذهن إلا وهي نتيجة لحالة معينة في الجسم.

والمتأمل لا يوافق على هذا المذهب، ويقول إنه لا يجده منطقيا تماما، ويختار المذهب الثاني القائل: أنه ومع عدم الموافقة على المذهب الأول إلا أنه لا بد من الاعتراف أن كل حالة ذهنية فلا بد لها من الرجوع والمشروطية بجسم ما، لا جسمٍ معين، وهذا المذهب «يستلزم» فقط أن ننظر الى الحالات الذاتية على أنها غير قابلة للحصول الا ضمن إطار جسماني وليس هذا على أنها غير قابلة للحصول إلا كتجليات جسمانية معينة. الأمر الأخير هو أن نؤكد بأن الحالات الذاتية مرتبطة منطقيا بجسم معين وليس أن نؤكد أنها مرتبطة منطقيا بحالات معينة لهذا الجسم، وهكذا يتضح أن موقفنا لا يستوجب رد الكلام على الحالات الذاتية إلى كلام على حالات جسمانية. ما هو ضروري لموقفنا هو أن نعتبر الكلام عن الحالات الذاتية مستوجبا لخلفية جسمانية، بمعنى آخر إن موقفنا يلزمنا فقط أن نقول: إن الكلام عن الحالات الذاتية أو الذهنية هو بالضرورة، كلام على جسم أو آخر، وليس بالضرورة كلاما على حالات محدودة لهذا الجسم أو ذاك[1].

هذا هو كلامه، وعلى الرغم من طول الكلام فإن ما أوردناه هنا مجرد فقرات أو عبارات قصيرة مما قال، وأنا دائما أقول إن الفلاسفة الغربيين ـ وخصوصا المعاصرين منهم ـ يعانون من مشكلة حب الثرثرة الزائدة والتطويل في الكلام بلا فائدة، ومع أن عادل ضاهر من بين المتأثرين بهؤلاء يتميز بقدرته الظاهرة على ترتيب آرائه واختزالها في عبارات معينة موجزة نوعا ما، إلا أنه ـ كما يبدو ـ ما زال يعاني من عدوى التأثر بالأصول الغربية في تطويل الكلام.

(١) انظر ص ٢٥ من كتابه «تأملات في مفهوم العقل الإلهي».

دعوى ضرورة إرجاع قيام الحالات بالأجسام

وقد عقد فصلا آخر من عدة صفحات ليحاول بيان هذا الإشكال ورده عليه، ونحن سنلخص ما قاله في عبارات موجزة لنستطيع التركيز على المعاني وترك الألفاظ:

۞ خلاصة الإشكال:

لا نسلم أن الحالات الذهنية تستلزم عقلا الجسم، بل غاية الأمر أنها حاصلة واقعا مع الأجسام، وهذا لا يستلزم الارتباط الضروري بينهما.

وخلاصة الجواب الذي يقترحه: إن لم تستلزم هذه الحالات جسما معينا فإنها تستلزم جسما لا على التعين. فالتلازم واقعي بينهما وبين جسم معين ولكن التلازم عقلي منطقي بينها وبين جسم ما لا على التعين[1].

هذا هو خلاصة الإشكال وخلاصة الجواب المقترح من طرف المتأمل، ولا يوجد معانٍ أخرى وراء ما ذكرناه في هذه السطور القليلة اشتملت عليه الصفحات العديدة التي سودها المتأمل.

والجواب المقترح منه مبني على مغالطة ظاهرة كما هو واضح، وعودة إلى المقدمات التي لم يورد عليها برهاناً بعد حتى الآن. فالإشكال يقول لا نسلم التلازم الضروري بين تلك الحالات وبين مطلق الجسمية. ولكن الجواب المقترح يقول: نحن ننفي الضرورة بين تلك الحالات وبين جسم معين، ولكنا نقول بالضرورة بينها وبين جسم ما.

وهذا هو خلاصة الجواب ولبُّه، ومن الظاهر أنه بعد هذه الرحلة الطويلة والأساليب الكلامية التي هي أقرب إلى كلام سياسي منها إلى الكلام الفكري،

(١) هذا خلاصته ما ذكره سابقا وأعاده بتطويل في ص٢٧ ـ ٣٠.

يرجع ويعيد ما ادعاه سابقاً أوّل الأمر، ومازلنا نطالب بالدليل عليه ولم يأتِ به ولن يأتي به.

إن هؤلاء بارعون في إعادة صياغة دعاويهم في أساليب مختلفة متنوعة، ولكنهم عاجزون عن البناء العقلاني الحقيقي لموقفهم الإلحادي، مع أنهم يزعمون أنهم لا يقررون إلا ما يستلزمه العقل والبرهان، وتبقى دعاويهم في الهواء.

۞ اعتراض الفيلسوف هدسون:

ذكر د. عادل ضاهر إشكالا واعتراضا من الفيلسوف هدسون على الكلام الذي مازال يتمسك به ضاهر ومن يوافقه، وهذا الإشكال من هدسون متوجه على محل دعوى د.ضاهر، وقد عرفنا أنه يقول: إن هناك تلازما بين الأحوال الذاتية والجسمية، أما هدسون فيحاول تحليل ذات الشخص ويفصل ما بين جسم الذات وحقيقتها، ويقول إن هوية شخص ما غير مستمدة منطقياً من هويته الجسمانية، فالشخص متميز منطقيا عن وضعه الجسماني، وما دام الأمر كذلك فلا يجوز تجذير حالات الشخص الذهنية أو الذاتية منطقياً في وجوده الجسماني، وما دام الأمر كذلك فإن «الشخص بما هو ذات واعية أو مفكرة قد يوجد باستقلال عن جسمه»[1]. ويبدو أن هدسون يريد بالتمايز المنطقي أن حقيقة الشخص الواعي غير مرتبطة بالجسم ولا الجسم شرطاً لها.

وهذا الاحتجاج قريب مما كان يقوله بعض الفلاسفة والمتكلمين القدماء من أن الإنسان يكون واعياً بنفسه ذاهلا عن جسمه، وهذا يدل على أن حقيقة

(١) انظر ص ٣١، بتصرف.

الإنسان غير الجسم المعروف المشار إليه، ولذلك فإن وجوده غير متوقف على وجود الجسم.

ولا يظهر لنا أن هدسون يريد أن مجرد التمايز والاختلاف في «المفهوم المنطقي» للشخص والجسم، يستلزم بالضرورة إمكان وجود الذات بلا جسم، ولكنه يريد بيان أن التأمل في حقيقة الشخص من حيث ما هو واع يظهر عدم توقف هذه الحقيقة في الوجود الخارجي على الجسم، وإلا لو كان متوقفا، لما استطعنا إدراك الذات بلا جسم. فوجود الذات غير متوقف عقلاً على الجسم توقف الكل على الجزء، ولا توقف المشروط على شرطه العقلي، ولا المعلول على علته؛ لأن الإنسان العاقل لا يستطيع تصور الكل ويتغافل عن تصور جزئه، ولا التصديق بوجود الشيء بلا وجود لشرطه أو علته، ولكن الأمر هاهنا غير ذلك مطلقاً، فنحن كثيراً ما نتصور وجود الإنسان، أي: حقيقة الإنسان من حيث هو واعٍ عاقل، ولا يتوقف تصورنا وتصديقنا بوجوده على جسم جزءاً ولا كلاً. وهذا يثبت التغاير في الوجود الخارجي بينهما.

وهذا التقريب والتوضيح لكلام هدسون، استعنا فيه ببعض المفاهيم الكلامية والتي حررها المتكلمون كما ترى، وأعدنا توضيح الكلام الركيك الذي ساقه د. ضاهر على الصورة التي تراها.

فإن مجرد تغاير المفهوم لا يستلزم الاستقلال في الوجود، ولكن عدم توقف الشيء على شيءٍ من حيث الشرطية والعلية والشطرية، يجوِّز بلا شك عدم احتياجه إليه، وهذا هو حاصل الحجة المقترحة وتحريرها كما نرى أنه ينبغي أن يكون.

أما الدكتور عادل ضاهر فقد شرع في مناقشة هذه الحجة بناء على اعتبار

مجرد المفاهيم، وبالتالي قام برفض الحجة.

توضيح د. عادل ضاهر لحجة هدسون: «إن المبدأ الذي تعتمد عليه حجة هدسون واضح: إذا لم توجد وحدة منطقية بين (أ) و(ب)، إذن وجود (أ) مستقل منطقيا عن وجود (ب)، أو يمكننا أن نتصور (أ) بدون (ب)، وهكذا يتضح انطلاقاً من هذا المبدأ أنه إذا كان الشخص وجسده لا يشكلان وحدة بالمعنى المنطقي، إذن يمكن للشخص أن يوجد بدون جسده»[1].

إذن رجع د. ضاهر إلى أن مفهوم الوحدة المنطقية هو وحدة المفهوم، بمعنى أن مفهوم (أ) مساوٍ لمفهوم (ب) أو غير مساو له، ووجه كلام هدسون بأنه لا يمكن القول باستحالة التفريق بين أمرين إلا إذا كان مفهوم كل منهما مساوياً للآخر بهذا المعنى.

وبالتالي فقد اعترض عليه د. ضاهر بأنا قد نسلم عدم التساوي بهذا المعنى الذي تذكره، ولكنا نقول باستحالة الفرق في الوجود بينهما؛ لإمكان توقف أحدهما على الآخر لكونه شرطا عقليا أو جزءاً خارجيا. وهذه الصياغة الواضحة أتينا بها نحن لنحاول مساعدة القارئ المحترم على استيضاح كلام المؤلف من كلامه المعقد بلا داعٍ، وكأن التعقيد اللفظي والمعنوي صار ضرورياً للتفلسف، ولو بلا داعٍ ولا موجب، نعم أحياناً كثيرة لا نستطيع الهروب من التعقيد المعنوي، ولا أعتقد أن ما نحن فيه يستوجب التعبير بهذه العبارات الغريبة التي يستعملها د. ضاهر.

وإليك اعتراض د. ضاهر بلفظه: «ولكن هل يمكن قبول مبدأ هدسون؟ الجواب في اعتقادي هو بالنفي، ما يمكن قبوله بسهولة هو هذا المبدأ، أي:

(١) تأملات، ضاهر ص٣١ - ٣٢.

إذا كان ممكناً على الأقل منطقياً ل (أ) أن يوجد باستقلال عن (ب)، إذا لا توجد وحدة منطقية بين (أ) و(ب). تسويغ هذا المبدأ الأخير سهل للغاية»[1].

إذن يقترح د. ضاهر هذه الصيغة لقبول المبدأ، أما الأولى فلا. ونحن معه نقول إذا كان مراد هدسون ما صوره د. عادل ضاهر ووضحناه نحن من اشتراط اتحاد المفهومين لإحالة الانفكاك الوجودي، لا غير، فنحن نرفض الاقتصار على ذلك، ولكن إذا رجع الاستدلال المذكور إلى ما وضحه د. عادل ضاهر من إحالة الانفكاك الوجودي الخارجي فكيف لا يقبله هو وغيره؟

ونحن نعتقد أن الحجة ينبغي أن يكون معناها كما أشرنا من قبل، ويكون المراد بالانفكاك المنطقي أنه دليل على الانفكاك الوجودي الواقعي، يعني أنا نستدل بإمكان تعقلنا لوجود (أ) في حال عدم استحضار وجود (ب) أن (أ) مستقل من حيث هو عن (ب)، حتى وإن وجدناهما واقعا دائما متلازمين، فالتلازم الخارجي لا يستلزم الضرورة المنطقية، لأن التلازم الخارجي ديمومة تجريبية فقط، وهي ليس من شأنها الدلالة على الضرورة العقلية.

والذي يؤكد أن د. ضاهر فهم المساواة المفهومية من حجة هدسون أنه قال: «فعندما ننظر إلى (أ) و(ب) على أنهما شيء واحد بالضرورة المنطقية فما نلتزم به منطقيا هو اعتبار كل صفة من صفات (أ) بالضرورة المنطقية صفة من صفات (ب) والعكس بالعكس»[2].

وقال: «فمبدأ هدسون يستلزم منا أن نعتبر وجود (أ) مستقلا منطقيا عن (ب) في حال لا تكون هناك وحدة منطقية بين (أ) و(ب)، هذا المبدأ

(١) تأملات، ضاهر ص٣٢.

(٢) تأملات، ضاهر ص٣٢.

مرفوض في نظري»[1].

إذا هو حصر الاستلزام المنطقي بالتساوي المفهومي، ولذلك رفض هذه الحجة، مع أن الاستلزام المنطقي (العقلي) أعم من التساوي المفهومي بين أمرين كما أشرنا.

ولم لا يكون إمكان التصديق بالوجود المستقل لـ (أ) في حال عدم العلم بـ (ب) دليلا عقليا على إمكان وجود (أ) دون وجود (ب)، لأنه لو كان (أ) متوقفا في وجوده على وجود (ب) توقف الذات، أو الجزء، أو الشرط، أو العلة، لاستحال ملاحظة (أ) بدون ملاحظة (ب) أو مع ملاحظة عدم (ب)، ولكن لما أمكن عقلا ذلك، كان دليلا على جواز الانفكاك في الوجود الخارجي.

هذه الطريقة من الاستدلال طريقة مقبولة وهي متبعة عند كثير من المتكلمين والفلاسفة، وإليها يمكن إرجاع حجة هدسون، لا إلى صورة واحدة منها كما زعم د. عادل ضاهر، لكي يصرح برفضها ويأتي بشواهد كالمجتمع وأفراده، والمثلث وزواياه، على رفض ما نسبه لتلك الحجة.

فإن هناك اختلافا في مفهوم المجتمع والأفراد، ولكن هذا لا يجيز وجود المجتمع بلا وجود الأفراد، وهناك اختلاف بين مفهوم المثلث وبين زواياه، ولكن يستحيل وجود المثلث بلا زواياه[2].

بذلك مثل عادل ضاهر على بطلان حجة هدسون، ونحن نعتقد أن ذلك مجرد مغالطة منه، فإن المجتمع يتألف من أفراد الناس، مضافاً إليهم الهيئة

(١) تأملات، ص ٣٣.

(٢) تأملات، ص ٣٢.

الاجتماعية، فالأفراد وإن اختلفوا في المفهوم عن مفهوم المجتمع، إلا أنهم جزء مفهومه، والكل لا يوجد بدون جزئه كما هو معلوم.

وكذلك المثلث يستلزم استلزاماً بينا أو يتضمن ـ تضمنا غير مصرح ـ زواياه، فوجوده بدون وجودها محال عقلاً.

وهذه الأمثلة لا تقدح بها القاعدة التي قررناها وبالصورة التي وضحناها، فلو حاولنا أن نتعقل مفهوم المجتمع بدون ملاحظة وجود الأفراد، أو مع فرض عدم الأفراد، لاستحال تصور مفهوم المجتمع، ولاستحال وجوده خارجاً.

وكذلك يستحيل تعقل مفهوم المثلث بدون تصور الزوايا إذا كانت في ضمنه، وبدون تعقلها استلزاماً إذا كانت لازما بينا للمثلث.

وبذلك ترى أن مثال الجسم والذات الواعية لا يماثل هذه الأمثلة، فإننا نستطيع ملاحظة وجود ذات عاقلة مع فرض عدم ملاحظة وجود الجسم، أو مع فرض عدمه، وهذا هو وجه الاستدلال على إمكان الوجود الخارجي لكل واحد منفكا عن الآخر، وعدم اشتراط الذات الواعية العاقلة من حيث الوجود بالجسم المشار إليه الحسي الممتد في الأبعاد.

فظهر بذلك عدم ورود الإشكال على هذه الحجة خلافا لعادل ضاهر.

ورجع د. ضاهر في آخر هذا الفصل إلى نفس التفريق الذي اعتمده سابقا بين عدم ضرورة جسم معين للحالات الذهنية وأن هذا لا ينافي ضرورة جسم ما لا على التعيين لها.

وضرب مثالا جديدا لقصيدة (الأرض اليباب) التي يجب أن يكون لها نفس الصيغ اللغوية المستعملة فيها لكي تكون هي هي، ولكن هذا لا يستلزم

أن الشخص يمكن أن يوجد بدون جسم ما، كما استنبط هدسون، وقال إن هناك فرقا بين أن نقول: «إنه اتفق أن لشخص ما (ش) الجسم الذي له، لا يعني أنه اتفق أن لـ (ش) جسما»[1].

وأيضا: «فالنتيجة الوحيدة التي يكون من حقنا الوصول إليها في هذه الحالة، هي أنه قد لا يكون للشخص الجسم الذي له، وليس أنه قد يوجد بدون جسم»[2].

وهذا رجوع منه كما قلنا إلى دعواه المبنية على الملاحظة الواقعية ونراه يستنبط منها الضرورة العقلية، فشتان ما بين الواقع والواجب، وإشكالية ديفيد هيوم في إحالة استنباط الواجب من الكائن في الواقع شهيرة، ولكن نرى كثيرا من المعاصرين في معرض معارضة الأديان يزعمون بكل جرأة أنه إذا كان المشاهد هو أن الحالات الذاتية موجودة للأجسام، فيجب ـ كما يقولون ـ أن لا توجد حالات ذهنية مطلقا لأي موجود إلا إذا كان جسما، وهذا انتقال من الواقع المحسوس المجرب إلى صبغه بصبغة الواجب بلا دليل ولا برهان.

فإننا حتى لو سلمنا له ما يزعمه في مقام المخلوقات وأنها لا تكون إلا أجساما، فمن أين يثبُتُ أنَّ الحالات الذهنية لا تكون فعلا إلا لأجسام؟!

إنه لو أراد الإنصاف في البحث والنظر فينبغي عليه أن يبرهن أن هناك تلازما ذاتيا بين تلك الأحوال وبين الأجسام، وحينئذ نسلم له ما يقول، وبدون ذلك فكلامه مجرد دعوى بلا دليل.

ويظن د. ضاهر كلامه متماسكا منطقيا وصحيحا عقلا ومبرهنا عليه!!

(١) تأملات، ص٣٥.

(٢) تأملات، ص ٣٦.

ولذلك تراه يختم هذا الفصل بإلزام القياس الإحراجي لأصحاب الأديان المنزهين فيقول: «ولذلك فإن كلامنا على الحالات الذاتية أو الذهنية لله هو إما كلام غير متماسك منطقيا، أو كلام غير قابل للفهم لأنه إذا جذرناه منطقيا في الكلام على وجود شخصي متجسد ذي قدرة على الفعل، نفترض مسبقا أن الله تعالى وجود شخصي متجسد، وهذا غير متماسك منطقيا، وإذا بترناه عن كل ما يصله منطقيا ودلاليا بالكلام السابق، نفرغه عن معناه ونجعله بالتالي غير قابل للفهم»[1].

فأنت ترى أنه يعود إلى سابق كلامه الذي لم يبرهن عليه بغير دعواه! ويزعم أن الإحراج العقلي المنطقي لازم لزوما قاطعا لأهل التنزيه من المتدينين.

ولكن قد ذكرنا قَبْلُ أنَّ الأجوبة عن هذا الكلام من عدة وجوه:

١ ـ لم يأت بدليل على التلازم المنطقي الذي يدعيه غير المشاهدة، والمشاهدة لا تثبت الوجوب العقلي.

٢ ـ هذا التلازم لو ثبت فإنما يثبت في الشاهد (العالم الجسماني) فما الدليل على أن الغائب (الله) يجب أن يثبت له ما يثبت للأجسام.

٣ ـ لو فرضنا أن تلك الحالات الذاتية على صورتها الواقعية لا ثبت إلا للأجسام، فيكفينا إذا أثبتناها لغير الأجسام (الإله) أن ننفي عنها ما هو مستلزم للجسمية ومناف للألوهية، وبذلك نثبت لله تعالى ما يليق بذاته غير الجسمانية ولا يلزمنا الإحراج الذي يعيده ويكرره مرات ومرات بلا دليل، ويكون الكلام مفهوما.

(١) تأملات، ص ٣٦، ٣٧.

٤ ـ ما يكون جوابه إذا واجه المجسمة من المنتسبين للإسلام، أولئك الذين يقولون بأن الله تعالى جسم! ويقولون إن الإله لا يمكن إلا أن يكون جسماً، ولا يمنعون اتصافه بصفات الأجسام، فكيف تبطل الأديان عندئذ كما يزعمُ؟!

محاولة بنلوم ومناقشتها

Terence Penelhum

هناك مقدمتان ادَّعى د. عادل ضاهر تلازمهما وضرورتهما:

*** المقدمة الأولى: أن الأحوال الذاتية ليست إلا ميولا للفعل.**

*** المقدمة الثانية: أن هذه الميول للفعل لا يمكن أن توجد إلا لجسم في حيز الزمان والمكان.**

وقال إنه إذا تم تسليم الخصم بذلك، لزم أن الإله جسم، وهذا ينافي الألوهية، وإذا عارض هذه المقدمات صار الكلام عن نسبة الأفعال للإله غير مفهوم وعبثيا. وقال إنه لا سبيل للخروج من هذا الشَرَك أبدا ما دمنا نسلم بوجود الإله الفاعل.

وفي هذا الفصل شرع د. عادل ضاهر في عرض محاولة لأحد الفلاسفة للخروج من هذا القياس الإحراجي، وهذا الفيلسوف هو تيرينس بنلوم الذي سلم المقدمة الأولى، وقال إنه: «لا يعترض على اعتبار هذه الحالات صفات ميلية بمعنى أنها ميول للفعل أو لقيام بأفعال من نوع أو آخر»[1]، فهذه المقدمة لا يجد فيها بنلوم أيّ حرج، ولكنه يعترض على المقدمة الثانية، وبشكل أدق يعترض على بعض أجزاء المقدمة الثانية، فهو لا يوافق على كون الإله جسما،

(١) تأملات، ص٣٩.

وعدم موافقته قطعية، ولكنه يقول إنه لا يجد دليلا يستدعي نفي كون الإله يتصف بصفات زمانية، وإن اتصاف الإله بمثل هذه الصفات لا ينافي ولا يناقض ألوهيته، ولا يستلزم إبطالها، وبالتالي فهو لا يجد حرجا من التسليم بأن هذه الميول زمانية، ولكن يقول: إن كونها زمانية لا يستلزم كون الإله جسما وهو الأمر المحظور، كما لا يعود كونها زمانية على الإله بالنقص، وعلى الألوهية بالنقض.

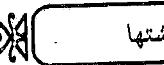
هذا هو حاصل ما يذهب إليه بنلوم، وقد وضحنا مذهبه وما اختاره في حلّ الإشكال بصورة أرجو أن تكون أجلى وأخصر مما فعله د. عادل ضاهر.

ذكر د. ضاهر أنَّ بنلوم يعتقد أن الفصل منطقيا بين الفعل والجسم لا يبطل مفهوم الفعل في نظره[١]. وهذا يعني على وجه التحديد أن الحالات الذهنية أو الذاتية قد تتجسد في أفعال دون أن تكون هذه الأفعال مرتبطة بأي وجود جسدي، وحتى دون أن يكون لها أي دلالة فيزيائية أو مادية[٢].

وهناك شرطان في نظر بنلوم وهما ضروريان لضمان التماسك المنطقي لمفهوم الفاعلية الإلّهية:

❁ **الشرط الأول**: أن الكائن الذي يفترض تطبيق هذا المفهوم عليه ذو حياة ذهنية (عقلية) Mental Life، وهذا بدوره يستلزم أن يكون له صفات زمانية[٣]. فالوجود الإلهي وجود زماني، ويتوقف التصديق بأنه فاعل في العالم على التصديق بأنه زماني[٤]. ولكن يجب أن يُلَاحَظَ، أن كونه زمانيا لا يستلزم

(١) تأملات، ص٣٩.
(٢) تأملات ص٤٠.
(٣) تأملات ص٤٠.
(٤) تأملات ص٤٢.



بالضرورة كونه جسمانيا أو كون أفعاله وصفاته فيزيائية[١].

❁ **الشرط الثاني في نظر بنلوم**: أن هذا الكائن الإله ينبغي أن يكون فريدا بصورة مطلقة ويجب بالضرورة أن يكون الكائنَ الوحيدَ غيرَ المتجسد[٢].

ولذلك فإن بنلوم يفرق بين كون الحادثة المعينة حادثة طبيعية وجزء من التاريخ الطبيعي، وبين كونها فعلا من أفعال الإله، لأنها من حيث كونها فعلا فهي نتيجة لإرادة الإله وقصده[٣]، وهذا يستوجب كون الإله متصفا بصفات زمانية، ولكن هذا لا يستلزم أي نقص من عظمة الإله، فالإله وجودٌ غير محدود في الزمان[٤].

هذا هو خلاصة نظرية بنلوم التي يُؤمل بها أن يتخلص من الإحراج المنطقي سالف الذكر.

هذه هي خلاصة محاولة بنلوم بحسب تلخيص د. عادل ضاهر لها، وقد قام الدكتور ضاهر بالاعتراض عليها ونقضها ـ من وجهة نظره ـ من جهتين:

الأولى باعتبار شرط التعين للذات الإلّهية.

والثانية باعتبار الفاعلية نفسها.

وسوف نقوم بدورنا بمناقشة د. ضاهر في هذا الجهد الذي قام به، ولكن الآن أود أن أقوم بالتعليق على بعض الجهات من كلام بنلوم لمعرفة

(١) تأملات ص٤٢.
(٢) تأملات ص٤٠.
(٣) تأملات ص٤٠.
(٤) تأملات ص٤٣.

مواضع النقص أو الإشكال بإيجاز، وسنتَّبعُ ذلك بالتفصيل بإذن الله تعالى.

ما الذي يريده بنلوم بكون الله زمانيا، «أي كون أفعاله زمانية»؟

إن الزمان مأخوذ من التتابع والتتالي في الوجود، أي الحصول شيئا فشيئا، وهذا هو أصل مقولة الزمان المبنية على التغير، ومعنى كون الله زمانيا لكون أفعاله زمانية يستلزم بل يتضمن أن الحوادث تقوم بذات الله تعالى، ونريد بالحوادث الأفعال الحادثة التي تنشأ من صفات حادثة تقوم شيئا فشيئا بذات الله تعالى. فإن أراد بنلوم بكون الإله زمانيا هذا المعنى، فهو بلا ريب مناقض لمفهوم الألوهية عند كثير من الفلاسفة والمتكلمين، وقد يسلِّم بما قاله بنلوم بعضُ الفلاسفة والمتكلمين أيضا، ولكن الذي نريده، أن كون أفعال الإله زمانية بهذا المعنى ليس يظهر بالبديهة ولا قام عليه الإجماع فضلا عن قيام البرهان أنه لا يناقض كمال الإله، والسبب في ذلك واضح عند علماء الكلام من أهل السنة وغيرهم، وهو أن كون الأفعال الوجودية الحادثة تقوم بالله، يستلزم قيام صفات وجودية حادثة لم تكن ثم صارت قائمة بالإله أيضا، وهذا يعني أن الإله يحصل على كمالاته شيئا فشيئا، وأنه ليس كاملا لذاته بل يستكمل صفاته بأفعاله ويتصرف بنفسه، وهذا كله مناف لكون الإله موجودا كاملا، حصل له كل ما يجب له، ولا يُنْتَظَرُ حصول صفة ـ لم تكن له ـ فيما لا يزال.

هذا المفهوم هو المفهوم الأكمل للإله، وهو الذي لا يستلزم التغير الوجوديَّ، المستلزم للنقص ـ لا الاعتباري غير المستلزم لذلك ـ في ذاته ولا في صفاته، ولكن ما يقول به بنلوم، إذا كان فهمنا له صحيحا، مناقض لذلك. **هذه الملاحظة الأولى.**

وأما الثانية: فإنه يمكننا الخلاص من الإشكالية التي يحاول الملاحدةُ وضعَنا فيها، وهي الإحراج الذي يكرره كثيرا د. ضاهر، وذلك بدون الاضطرار للقول بقيام الحوادث بذات الله تعالى على النحو الذي قررناه من مذهب بنلوم، وذلك بأن يقال: لم لا يكون الفعل الإلهي مجرد نسبة بينه وبين المفاعيل، وهذه النسبة لا تستلزم حدوث أمر وجوديٍّ في ذات الإله؛ لأن الإله متصف بصفات ولهذه الصفات تعلقات، ولا يخفى أنه يمكن تقرير ذلك بدون فرض صفات، وهذه التعلقات عبارة عن نسب لا وجود لها زائد في ذات الإله، وبعض هذه النسب أفعال الإله، فهو فاعل بمجرد قيام نسب نسميها تعلقات، ينتج عندها آثار وجودية، والحقيقة أن الآثار تنتج عن الذات العَلية نفسها بلا توسط آلة للفعل، لا لعين هذه النسب العدمية، والحاصل من ذلك أننا لا نسلم أن الفعل الإلهي الحادث يستلزم قيام شيء وجودي حادث بذات الإله، لأن هذا معناه: أن الإله لا يفعل إلا بواسطة آلة حادثة من الآلات! هي هنا هذه الصفة الحادثة، وتقوم بدور الآلة التي ينشأ عنها المفعول. وهذا النحو من التصور ـ الذي يشترط قيام أمر حادث في الإله لكي يفعل ـ هو في حقيقة الأمر تصور قائم على قياس للغائب على الشاهد كما هو ظاهر، ولم لا يكون الإله فاعلا بلا واسطة آلة؟ بل بمجرد الإرادة والقدرة بدون حدوث أمر وجودي زائد في ذاته؟! إننا لا نجد في العقل المحض ما ينافي ذلك، بل نجد نقيضه ومضاده منافيا لكمال الإله؛ مستلزما لاحتياجه وعدم كماله الذاتي الجامع للصفات. ومستلزما للقول بأن كمالات الإله لا تزال تحصل له شيئا بعد شيء، وهذا يعني أن الإله غير كامل الصفات، وأنه يستكمل كمالاته شيئا فشيئا، أو ينفعل بمخلوقاته، وهو عين النقص والافتقار لتوقف كمالات الإله على الممكنات، حتى لو كان

ذلك كما يقوله بعض بإرادة الإله نفسه، فكونه بإرادته لا ينفي استلزامه للنقص الأصليّ كما هو ظاهر بأدنى تفكر.

وبيان ذلك أن هذه الأمور الحادثة في ذات الإله، إما نقص وإما كمال، والنقص لا يجوز إثباته للإله، فهي كمال إذن، وهو كمال حادث لم يكن ثم كان بحسب الفرض، إذن يستلزم هذا القول بالضرورة أن الله لم يكن كاملا ثم يكمل شيئا فشيئا، وأن كماله يتوقف على أفعاله الحادثة بالضرورة، وهذا التصور للإله تصور ناقص لا نرضى به، وإن رضي به بعض المجسمة المنتسبين للإسلام مثل ابن تيمية القائل بقيام الحوادث بذات الإله، والزاعم أن هذا عين الكمال اللائق بالله تعالى!

وكأن المتعلقين بهذه الشبهات يقولون في أنفسهم: إذا كان الإله موجودا فلا بُدّ أن نتعقل ونتصور حقيقته، وإذا لم نتصورها، فلا نعترف بوجوده، وسنرى أن هذا الشرط الذي هو في غاية التحكم والمغالطة، هو مَبْنَى مناقشات د. ضاهر، ويؤول إليه مذهب بنلوم هنا، وهو حقيقة قول ابن تيمية أيضا، وغيره، ممن يوافقون على ذلك.

ومذهب المحققين من المتكلمين أن الشرط الكافي للإيمان بالإله ليس هو تصور حقيقته تصورا كاملا أو غير كامل، بل الشرط الكافي هو التصديق بها وإن لم نتصور حقيقته ولا حقيقة الصفات. والتصديق إنما يتوقف على التصور من وجه، لا على التصور التامّ.

ولا يعزب عن ذهننا أن نقول: إن ما يتعلق به ههنا د. عادل ضاهر وغيره هي عين الشبهة الفلسفية القديمة التي أوردها الفلاسفة القائلون بقدم العالم وكونه حاصلا بالعلة عن واجب الوجود، حيث سألوا المتكلمين القائلين

بحدوث العالم فقالوا: إذا حدث في زمان معين لم يكن حادثا قبله ولا بعده، فلا بُدّ أن يقوم بالإله أمر حادث هو علة حصول العالم في هذا الزمان دون غيره، وإلا يكون ترجيحا بلا مرجح. فألزموهم – في نظرهم – بالترجيح بلا مرجح أو بالحدوث بلا محدِث، أو بقيام الحوادث بذات الإله. ووافق ابن تيمية الفلاسفة على ذلك الإلزام ضدَّ المتكلمين، وكان ذلك منه أساس قوله بقيام الحوادث بالذات ظانا أن ذلك مهرب له عن إلزامات المتفلسفة. وكان ذلك القول أساس مذهب الفلاسفة بالقدم الذاتي للعالم، بناء على العلية والمعلولية بين الواجب والعالم. فوافقهم ابن تيمية في الاستدلال واختلف معهم بحسب ظاهر قوله، في بعض النتائج.

ولم يقنع أهل التحقيق في العقليات بحجة المتفلسفة، ولم يعترفوا بلزومها لهم، وردّ المتكلمون من أهل السنة بما ذكرناه، من أنَّ الإله يتصف بصفات ذات تعلق، ولا يشترط عقلا لحصول المفعول حدوث علة وجودية في الفاعل، فإن هذا هو عين الفعل بالعلة وبالطبيعة، والله فاعل بالإرادة والاختيار ولما كان الفلاسفة قائلين بأن واجب الوجود فاعل بالعلة وأن ذاته قديمة لا أول لها، وأن العلة الكاملة لا توجد بدون المعلول، قالوا بقدم العالم وعدم توقفه على الإرادة فنفوا الاختيار ولزمهم ما لزمهم ونحن هنا لا نريد استرجاع نقاش الفلاسفة والمتكلمين، ولكن نشير فقط إلى أمر مهم جدا، وهو أن الحجة ذات الصورة الجديدة التي يحتج بها المخالفون للأديان في هذا الزمان، ومنهم د. عادل ضاهر، هي عينها ترجع إلى بعض الاحتجاجات القديمة الموجودة عند الفلاسفة والتي ناقشهم فيها المتكلمون. ولذلك تظهر قوة علم الكلام وفائدته في هذا الزمان، ويظهر لذوي العقل مدى فائدة التمكن منه ودراسة آراء المتكلمين بتعمق لا مجرد صناعة إطلالة عليها كما يفعل

الأكثر. ومن ظنّ أن ما نقرره استرجاع لأمر ميت لا قيمة له في الوقت المعاصر، فهو واهم.

فهذا بعض ما يتعلق بمناقشة الشرط الأول الذي قال به بنلوم. وأما الشرط الثاني وهو أن الإله ينبغي أن يكون فريداً، يعني لا يوجد غيره، فقد ألجأه إلى هذا الأمر ما اعتقده من أن الإله إذا كان ذا وجود عقلي أي مجرداً عن المادة، وفرضنا معه موجودا آخر مجردا عن المادة، فإنه يستحيل التمييز بينهما لأنهما مجردان لا فارق بينهما من حيث التجرد. ولذلك يقول: إذا وجد الإله، وقيل بفاعليته، فينبغي أن يكون واحدا في ذاته من حيث التجرد عن المادة ليمكن صدور الأفعال عنه.

هذا هو خلاصة شرطه. وهو يحتمل النظر كما لا يخفى وفيه جهات قد تقبل ومواضع قابلة للنقاش وإعادة النظر.

وقد أرجعه د. ضاهر إلى أن العلة في وجوب اشتراط هذا الشرط هي عدم إمكان التمييز بين الموجودَين المجردَين المفروضَين عند الإنسان، وقد يظهر من بعض المواضع أن العلة إنما هي عدم إمكان تميزهما في نفسيهما.

فإن كانت الأولى هي السبب في اشتراط التوحيد، فهي غير كافية كما هو ظاهر، فلا مدخلية لتمييز الإنسان بينهما إلا إذا اشترط بنلوم لإمكان العبادة والاعتقاد التميز بالذات عند العابد لا لمجرد الصفات. وقال في الوقت نفسه إنهما إذا كانا كذلك ـ أي مجردين ـ فإنهما لا يمكن التمييز بينهما لا بالذات ولا بالصفات.

وهذا كله يحتاج لبرهان ودليل لم نره.

فقد يوجد موجود مجرد عن المادة ولكنه واجب وجود متميز بوجوب وجوده وبصفاته التي لا يشترك فيها غيره، وهذا القدر من التمييز كاف لصحة الإيمان به والتوجه نحوه في العبادة، فلو فرضنا وجود موجود آخر مجرد عن المادة، فغاية ما يجب اشتراطه فيه أن لا يكون متصفا بمثل صفات الإله واجب الوجود، لاستحالة تكثر الواجب، ولا نشترط أن لا يكون مجردا عن المادة لأن التجرد عن المادة أمر سلبي، والاشتراك في السلبيات لا يستلزم الاشتراك في الذوات في نفس الأمر كما هو واضح، ولكنه قد يستلزم عدم إمكان التمييز بينهما عند الإنسان الناظر المفكر فيهما، وهذا التعذر للتمييز في العلم ـ لا للتميز في الذات ونفس الأمر ـ مشروط بفرض أنه لا توجد صفة يتميز بها أحدهما عن الآخر إلا بهذا السلب، ولكن لو قلنا إنه مع الاشتراك في السلب، يفترقان بأن هذا واجب وهذا ممكن، وهذا لا تطرأ عليه الحوادث وهذا تطرأ، وهذا قدرته تامة، وهذا قدرته ناقصة، ونحو ذلك من الصفات فلا ريب أن الاشتراك عندئذ في الأمر السلبي وهو التجرد عن المادة والزمان والمكان، لا يصبح عائقا عن التمييز في العلم والإدراك عند الناظر، لوجود الصفات المميزة للإله غير المادي عن الموجود الآخر المحدَث الممكن المفتقر للإله مع أنه مجرد عن الجسمية والمادة أيضا.

إذن، إذا قيل إن الاشتراك في التجرد يستلزم الاشتراك في الذوات في نفس الأمر، فهو غير مسلم، وإذا قيل إن الاشتراك في التجرد يستلزم تعذر التمييز في الإثبات لا الثبوت، أي بالنظر إلى الإنسان المفكر، فهو لا يسلم إلا إذا فرض عدم وجود صفات مميزة وجودية عند الناظر غير ما اشتركا فيه.

وبهذا التوجيه لا يردُ أي إيراد من الإيرادات التي وجهها د. ضاهر كما ستراه.

وكما أشرنا من قبل إلى عودة الإشكالات التي يتمسك بها المعاصرون في مسألة الفاعلية، وأرجعناها إلى الخلاف الشهير بين الفلاسفة والمتكلمين، فكذلك ههنا في مقام التميز والتمييز نقول: إن بعض المتكلمين قالوا كل ما في العالم فهو جسم أو جسماني، والإله مجرد عن الزمان والمكان، فلو جوّزنا وجود موجود غير الإله مجردا كذلك عن المادة والجسمية والزمان والمكان، لما أمكن التمييز بينهما أو التميز.

والجواب المشهور المذكور في كتب علم الكلام أن الاشتراك في السلبيات لا يستلزم الاشتراك في الذاتيات، وتوضيحه مشروحا مبينا سبقَ.

ولذلك فنحن نصر دائما كما ترى على أن من الأهمية الفائقة الاهتمام بعلم الكلام وخصوصا على طريقة أهل السنة، فإنهم رحمهم الله بذلوا جهودا جبارة لنقد شبهات المتقدمين والمتأخرين، وافترضوا شبهات من عند أنفسهم قد يتمسك بها بعض الملاحدة، وذكروا الردود عليها وها نحن نستفيد في هذا الموضع من بعض ما ذكروه. ولذلك فإننا نستحث همم طلاب العلم لزيادة الاهتمام بدراسة علم الكلام دراسة متأنية متعمقة وعلى عدم الاكتفاء بالالزامات الخطابية كما اعتاد كثير من الدارسين في هذا الزمان عازفين عن تدقيقات الأعلام.

وبعد هذا التمهيد الضروري نرجع إلى استقصاء مناقشة د. عادل ضاهر، لنحاوره فيما يقول.

* * *

❁ بنلوم وإشكالية اليقين:

يتساءل د. ضاهر فيقول: إذا سلمنا مع بنلوم بأن الإله زماني على النحو السابق بيانه، فهل يكفي هذا الفرض لقولنا: «إن الله بما هو كائن غير متجسد يمتلك حياة ذهنية والقدرة على تحقيق مقاصده ورغباته في العالم الطبيعي عن طريق قيامه بأفعال محددة» لكي يكون الكلام متماسكا منطقيا أي صحيحا غير متناقض داخليا ولا يستلزم ما هو محال؟

إذا هو يريد أن يعيد فحص الطرح الذي عرضه بنلوم على القوانين العقلية، وهذا حقه، ولكن من حقنا أيضا أن نسلط النقد العقلي والمنطقي نفسه على مقولات د. ضاهر.

وهناك محوران يناقش فيهما بنلوم:

* **المحور الأول:** مدى تماسك فرض إله غير متجسد له أحوال ذاتية.

* **المحور الثاني:** مدى تماسك صدور أفعال في العالم المتجسد عن هذا الإله.

وسنسير مع د. ضاهر حسب المراحل التي يقترحها فهي تفيدنا أيضا وتفيد القارئ في ترتيب الأفكار، ومواكبة التحليلات ولتسهيل المناقشة والنقد.

❁ المحور الأول: وجود كائن غير متجسد متفرد

يقول بنلوم إن كائناً غير متجسد لو كان واحداً فلا إشكال في تحديد هويته، لأنه لا يوجد ثم غيره مثله يسبب خلطاً في تحديد الهوية. ولكن

الإشكالية تظهر لو كان هناك أكثر من كائن غير متجسد (أي: مجرد)، فهنا يستحيل تحديد الهوية، ولذلك يقول: لو كان هناك إله غير متجسد وهو مع ذلك متعين، فينبغي أن يكون إلها واحدا. وقد وضحنا هذه الفكرة بصورة كافية وما قد يرد عليها فيما سبق.

ويطرح د. ضاهر تساؤلا حاصله: ما علاقة تحديد هوية الموضوع بمشروعية أو إمكان حمل محمولات ذهنية عليه[1]؟.

والجواب: كل محمول يحتاج لموضوع لأنه لا معنى لكونه محمولا إلا ذلك، وإذا كان ثم موضوع، فينبغي أن تكون هويته متعينة؛ لكي يصح حمل المحمول عليه، فإنه يستحيل حمل محمول على موضوع غير محدد الهوية، فلا معنى لحمل محمول واحد على موضوعين في زمان واحد وبصورة مشتركة.

ثم يقول: «ولذلك فلا معنى للكلام على وجود حالات من هذا النوع، ما لم يكن بإمكاننا على الأقل نظريا أن نحدد هوية الفرد الذي يفترض في هذه الحالات أن تكون حالاته هو بالذات، فأن نشير إلى شيء أو نحدده بوصفه حالة ذهنية هو بالضرورة: أن نشير إليه أو نحدده بوصفه حالة من حالات الموضوع بعينه دون غيره. من هنا نرى أن قدرتنا على تحديد هوية حالة ما بما هي حالة ذهنية، تفترض مسبقا وبالضرورة المنطقية قدرتنا على تحديد هوية موضوعها، أي هوية الشخص مالكها، ولكن يبدو أن هوية الشخص مرتبطة تصوريا بهوية جسمه، وإذا صح هذا الأمر الأخير فلا يعود جائزا لنا أن نتكلم على إمكان وجود الشخص باستقلال عن جسمه، وبالتالي لا يعود جائزا لنا أن

(١) تأملات، د. عادل ضاهر ص٤٧.

نتكلم على إمكان وجود حالات ذهنية غير متجسدة»[1].

وعاد ولخص كلامه فقال: «بما أن الحالات الذهنية تكتسب هويتها فقط من موضوعها، وبما أن الموضوع يكتسب هويته فقط من وجوده الجسماني، فلا معنى إذن للكلام على حالات ذهنية بدون جسم»[2].

وها هنا نقاط نلخصها لكي نركز على المهم من دون تطويل:

١ ـ يقول د. ضاهر: أحيانا إن المشكلة في تحديد الهوية تعود إلى قدرتنا على تحديد الهوية للإله المجرد لكي نستطيع حمل المحمولات عليه أي إن المشكلة مشكلة معرفية.

ويقول أحيانا ما يدل على أن الإشكالية ذاتية في التعين في نفسه للمجرد عن المادة، وليست معرفته والعلم بتحديد هويته هي المشكلة، بل تحدد هويته في نفس الأمر هي المشكلة.

وقد أشرنا إلى هذا التردد من قبل.

٢ ـ يرجع ويربط بدون أي دليل كالعادة بين أي حالة ذهنية وبين الشخص المتعين المتجسد، ولا يقبل أن يعترف بإمكان حمل المحمولات على متعين في نفسه غير متجسد، ويكتفي بأن يقول:

«ولكن يبدو أن هوية الشخص مرتبطة تصوريا بهوية جسمه»، هكذا يطلق القول بدون برهان، فهل تكفي عنده كلمة «يبدو» التي افتتح بها هذه العبارة لتقوم مقام البرهان؟!

(١) تأملات، ص٤٨.
(٢) تأملات ص٤٨.

ويرجع ويقول ما يؤيد أن المشكلة عنده في التعين مشكلة معرفية لا ذاتية، وينقل عن بنلوم ما يفيد أن «قدرتنا على تحديد هوية الأشخاص تبدو مرتبطة بقدرتنا على مشاهدتهم وسماعهم والالتقاء بهم»[1]، ومع أن ذلك غير مسلَّم، فإننا نحدد هويات أشخاص لم نلتقِ بهم ماتوا وانقضت أحوالهم بمجرد معرفة أحكام معينة عنهم، ولا نشترط لقاءهم ومشاهدتهم، فأرسطو مثلا محدد الهوية عندنا، ولم نلتق به نحن ولا الدكتور ضاهر. ولو تنزلنا وقلنا إن ما قرره صحيح، فإنما يكون صحيحا في الأشخاص المجسمة، لا في مطلق الموجودات، فإنه حكم به نتيجة لخبرته، لا لأمر عقلي محضٍ لكي يدعي عمومه في كل موجود، وإذا كان هذا صحيحا في حالة تحديد هوية أفراد البشر لكثرتهم وتعددهم مع تشابههم في ماهياتهم وحقائقهم دون شخصياتهم الخاصة، فهي لا تعود بالنقض على تحديد هوية الإله المجرد، لأنه متفرد واحد في ذاته، فلا شيء يمكن أن يلتبس به بسبب عدم القدرة على التعيين.

وهناك فرق بين إرجاع مشكلة عدم تحديد الهوية إلى:

أ ـ صعوبة معرفية.

أو إلى

ب ـ استحالة ذاتية.

فالأمر الأول الذي يبدو لنا أنه هو السبب الراجح عند د. ضاهر يعني: أننا إذا سلمنا بعجزنا عن تحديد هوية الإله المجرد لسبب أو آخر تحديدا معرفيا، فهذا يستلزم عدم إمكان حمل المحمولات عليه.

والأمر الثاني يستلزم أن مجرد كون الإله مجردا، ذا حياة عقلية ـ على

(١) تأملات ص٤٩.

حسب تعبيرهم ـ يستلزم بالضرورة إحالة تعينه، وبالتالي إحالة وجوده.

وبناء على كون المشكلة معرفية، وكون الإله واحدا، لا يشركه غيره في الصفات والوجود، فإننا لا نحتاج حينئذ إلى العمليات المعروفة المعهودة بين البشر لتحديد الهوية الشخصية ـ نحو: الالتقاء بهم ومشاهدتهم وسماعهم ـ فإن هذه العمليات لا يعود لنا حاجة إليها مع كون الإله واحدا.

إذن فالأمر عند بنلوم هو فعلا في المشكل المعرفي المنافي لإمكان حمل المحمولات في عقلنا على ذات غير محددة الهوية، وليست مشكلة في نفس الأمر.

على الأقل هذا ما يبدو لنا حتى الآن.

وقد بينا فيما سبق مواضع الخلل التي قد ترد على مثل هذا اللون من الاحتجاج، ولكن دعونا نسبر غور الاعتراضات والحجج التي سيوردها د. ضاهر لنقوم بما يجب علينا من النقد.

يزعم أن الطريق الوحيد لتحديد هوية شخص خارجي هو أن يكون متجسدا، وإلا فلو لم يكن متجسدا لما أمكن تحديد شخص معين من بين مجموعة موجودات غير متجسدة. فلو فرضنا على طريقة بنلوم أن هناك كائنا غير متجسد غير الإله، لما وجد شيء من الأشياء التي بها نستطيع تمييز أحدهما عن الآخر، يعني يلزم من ذلك إحالة معرفة الإله.

وهذا الطريق من الاحتجاج كان يستعمله الفلاسفة المتقدمون فيقولون: لو فرضنا اثنين من الآلهة، ولم يوجد ما يميز أحدهما عن الآخر مطلقا للزم وحدة الاثنين واستحالة التعدد في الخارج. ولا شك أن إحالة التكثر في نفس

الأمر تستلزم إحالة إمكان قدرتنا على التمييز بينهما، فما في الخارج يكون واحدا لا اثنين.

ولكن لو فرضنا أن الإله واحد، فإن مشكلة التعين تنتفي تلقائيا، وكذلك تنتفي مشكلة التعيين، لأن وحدة الإله مع معرفة عدم تجسده تستلزم معرفته معرفة كافية لحمل المحمولات عليه.

ويكمل الفلاسفة المتقدمون هذه الحجة فيقولون: لو وجد واجب ثان للوجود وكان هناك ما يميزه، لثبت له التركيب مما يشترك فيه مع الأول وما يتميز به، وهذا يستلزم التركب المستلزم للإمكان فيستحيل عقلا التكثر؛ لأنه مع عدم المميز تلزم الوحدة، ومع وجود المميز يلزم التركب المنافي للألوهية.

هذه هي الطريقة التي كان كثير من الفلاسفة يعتمدونها، وهي أشد جلاء ووضوحا من طريقة بنلوم كما ترى، لأنهم ينطلقون من البرهان على وجوب وجود واجب الوجود ثم يبحثون في وحدته وإحالة التكثر فيه بالطريق السابق.

أما بنلوم ـ على حد نقل د. ضاهر عنه ـ فإنه يعتقد أن وجود الله ليس حقيقة ضرورية منطقية[1]، غاية الأمر أنه يقول إننا إذا فرضنا وجود الإله غير المتجسد فلا يمكن إلا أن يكون واحدا لكي يصح تعينه. ومن هنا يعترض عليه د. ضاهر فيقول: «فإذا لم يكن وجود الله ضروريا بالمعنى المنطقي، إذن لا شيء يمنع على الصعيد النظري أو المنطقي أن يوجد كائن لا مادي لا ينطبق عليه مفهوم الله»[2] يعني أنه إذا لم يوجد ما يوجب وجود الإله، فإنه لا يوجد ما يحيل الكثرة بأن يوجد كائن لا مادي لا ينطبق عليه مفهوم الإله[3].

---

(١) تأملات ص٥٦.

(٢) تأملات ص٥٦.

(٣) تأملات ص٥٦.

ولكن نقول: إذا كان الكلام الذي قرره د. ضاهر صحيحا، أي أن يكون ما نفرضه من الكائنات اللامادية لا ينطبق عليه مفهوم الله، فأنا لا أرى إشكالية مطلقا من فرض كائن آخر لا مادي في حال تميز مفهومه عن مفهوم الله، فإنه مع تميز مفهوم الإله وعدم انطباقه ولا صدقه على هذا الكائن الآخر، تنحل مشكلة تحديد الهوية.

ولكن المشكلة تبرز لا بالفرض الذي فرضه، بل بفرض أن أي كائن لا مادي آخر نفرضه موجودا فإننا لا يمكن أن نميزه عن وجود الله لعدم تميز مفهومه عن مفهوم الإله. هكذا تبرز مرة أخرى مشكلة عدم إمكان تحديد الهوية. ولكن أصل هذه المشكلة نشأ من فرض صحة وجود الكائن اللامادي الثاني، وهذا هو الأمر الذي يحيله بنلوم ويقول أنه مع وجود الإله يستحيل وجود لا مادي غيره، لأنه إما أن يكون عين وجود الإله، أو يبطل وجوده من أصله.

ونحن نرى د. ضاهر ينساق مع هذا الخلل الذي وقع فيه، فيقول: بناءً على إمكان الفرض وعدم القدرة على التعيين، فإنه يترتب على ذلك عدم إمكان أن يكون المؤمن قاصداً لله في صلاته ومناجاته مع عدم قدرته على تعيينه عن غيره مما ليس بإله.

ولكنه ينسى أن ما فرضه ثانيا لا ينطبق مفهوم الإله عليه، ولعدم الانطباق تزول عدم إمكانية تعيين المؤمن لمن هو الإله، بل يكون معيّنا عنده وهو الذي ينطبق عليه المفهوم وتصح عبادته ومناجاته خلافا لزعم د. عادل.

۞ أساس المشكلة:

يكاد أحيانا يغيب عن ذهن د. عادل أساس المشكلة ههنا، ولذلك لا بُدّ أن نعيد توضيحها مرة أخرى من أساسها:

١ ـ إذا كان وجود الإله واجبا ضروريا فإنه إذا فرضنا إلها آخر أو واجبا للوجود غيره، فإنه يلزم التناقض والتعارض على طريقة الفلاسفة بالنظر إلى نفس الذات، لما يستلزم التكثر مع عدم التميز في نفس الأمر من الرجوع إلى الوحدة، ومع التميز في نفس الأمر إلى لزوم التركيب المستلزم للافتقار والإمكان. هذه طريقة اشتهر بها الفلاسفة، وتقبلها كثير من المتكلمين. وأما طريقة المتكلمين الشهيرة فهي طريقة التمانع بين الإلهين، بالنظر إلى تعارض الإرادة والقدرة وهي طريقة مشهورة لا نعيد ذكرها هنا أيضا.

٢ ـ والحاصل من هذا كله أن وجود الإله واجب عقلا، وأن وجود إله آخر غيره محال عقلا، لما يستلزمه من مناقضة حقيقة الإله والرجوع عليها بالنقض.

٣ ـ إذا افترضنا وجودا مجردا عن المادة والجسمانية غير الإله الواجب الوجود، ولم يكن متصفا بالوجوب ولا بالصفات التي يتصف بها الإله الواجب؛ فإن مشكلة عدم القدرة على تحديد الهوية تزول تلقائيا كما هو ظاهر.

وأعتقد أن المشكلة التي نعالجها ههنا صارت أشدّ وضوحا، ويبدو لنا أن د. ضاهر يحاول التمسك بمجرد مجادلة بنلوم على ما يقرره ويكتفي بنقض محاولته، ليعود إلى المجاهرة بدعوى أن مجرد دعوى وجود الإله المجرد عن المادة تستلزم الإحراج الذي ادعاه ولم يورد عليه أي دليل حتى الآن.

وما يدفعنا لهذا القول هو قول د. ضاهر: «فلا يوجد أي شيء في مفهوم الكائن اللامادي ذاته يلزمنا منطقيا أن نقول إن وجود أي كائن لا مادي هو أمر مستحيل تصوريا إلا إذا اندرج تحت مفهوم الإله. وإذا صح ما نقوله إذن،

لابد من الاستنتاج أنه على افتراض أن مفهوم الكائن اللامادي متماسك منطقيا، لا مانع منطقيا أو نظريا يحول دون اعتبار كائن لا مادي غير الله كائنا ممكن الوجود»[١].

ثم يعود فيلخص حجته فيقول: «ملخص حجتنا السابقة هو أنه إذا افترضنا أن مفهوم كون كائن ما كائنا لاماديا، مفهومٌ متماسك منطقيا، إذن أن نقول إن كائنا لا ماديا هو كائن موجود بالفعل لا يعني بالضرورة أن الله موجود، ولذلك فإن افتراض وجود كائن لا مادي ما، يترك السؤال مفتوحا بخصوص ما إذا كان هذا الكائن هو الله أو كائنا آخر»[٢].

ومن الظاهر أن عادل ضاهر يحاول الهروب من سلسة المقدمات التي أوردناها ولا بد أنه مطلع عليها. ويحاول أن يجد لنفسه مهربا بالتمسك بقول بنلوم أن وجود الإله ليس ضروريا منطقيا. وما دام كذلك، فيزعم د. ضاهر أن افتراض كائن لامادي آخر ـ لا ينطبق عليه مفهوم الإله ـ أمر ممكن. وإذا كان ممكنا فترجع مشكلة عدم تحديد الهوية...

ولكن الصحيح أن المشكلة تزول لأن الكائن الآخر هذا لو فرضه د. ضاهر فلا يستطيع أن يفرضه منطبقا عليه مفهوم الإله؛ لأن هذا الفرض يبطله بنلوم كما رأينا، فلا يمكن أن يفرضه إلا كائنا لا ماديا لا ينطبق عليه مفهوم الإله، ولكن مع ذلك يزعم أن مشكلة عدم تحديد الهوية لا تزال قائمة، مع أنه إذا لم ينطبق على الكائن الثاني مفهوم الإله، فيتعين بالضرورة مفهوم الإله في الأول، وبالتالي تكون مشكلة عدم تحديد الهوية باطلة أصلا... وهذا

(١) تأملات، ص٥٩.

(٢) تأملات، ص٦٠.

الكلام يبطل اعتراض د. ضاهر من أساسه. ولكن إذا كان يعتمد على مجرد دعوى بنلوم أنه في حال الكثرة فلا يمكن التعيين لهوية إلا بالمقابلة والسماع ونحو ذلك، وهذه الأمور مع التجرد عن المادة غير ممكنة التطبيق، فترجع مشكلة تحديد الهوية، فإن مسلك د. ضاهر هذا مجرد محاولة وإلزام للخصم على مذهبه، وإن كان مذهبه باطلا في نفسه، فإننا إذا لم نحتج في حال عدم فرض الكائن اللامادي الآخر، وفرض وجود الإله وحده إلى مقابلة له، ولا سماع منه مباشرة لتصحيح العبادة والمناجاة، فهذا يعني أنه محدد الحقيقة نظرا لمفهوم الألوهية المنطبق عليه، لا لتطبيق طريق التحديد المذكورة ـ المقابلة، السماع المشافهة ـ.

إذن عدم تطبيق هذه الطرق لم ينافِ إمكان التعيين؛ لأننا نعلم انطباق مفهوم الألوهية على هذا الموجود الكامل. فكيف يصح أن يقال: إذا فرضنا كائنا آخر لا ماديا ولا ينطبق عليه مفهوم الإله، فإن ما عنيناه أولا أنه إله من دون استعمال لتلك الأساليب، يستحيل علينا الآن تعيين هويته بأنه الإله مع بقائه عين ذاته!! أليس هذا مغالطة مكشوفة.

إن الإشكالية الحقيقة لعدم تحديد الهوية تبرز لو قلنا بإمكان فرض وجود كائنات لا مادية أخرى مساوية لمفهوم الإله، فحينئذ يستحيل تعيين من هو الإله المقصود، أو يقال بكثرة الآلهة. ولكن بنلوم نفسه يقول: إذا وجد إله فيجب عقلا عدم وجود إله غيره، أي يستحيل وجود كائن آخر مساوٍ للإله في حقيقته. فمشكلة عدم تحديد الهوية ممتنعة الظهور هنا أصلا.

ويبقى ما تعلق به د. ضاهر من دعوى بنلوم أن وجود الإله غير ضروري منطقيا ونظريا، فنقول: إن هذه الدعوة غير مسلمة عندنا. بل نقول: إن وجود

الإله الواجب الوجود مقدمة ضرورية، ومجرد البرهان على وجوب وجوده متصفا بالصفات، يحيل صحة وجود أي إله غيره، وذلك لما يستلزمه فرض الإله الآخر من نقض ما وجب وجوده أوّلاً، أو نقص كماله.

وبذلك يكون قد ظهر بطلان وتساقط جميع الدعاوى التي تعلق بها د. ضاهر، وظهر أيضا أنه لغاية الآن لم يورد دليلا واحدا يستحق أن يقال عليه أنه برهان، بل لم يورد سوى دعاوى وآراء مهملة عارية عن الأدلة. وما كان كذلك لا يلتفت إليه في مجال البحث.

وبذلك ننتهي من مناقشة المحور الأول وهو الدائر حول تحديد الهوية بحسب تعبيره.

❖ مناقشة المحور الثاني وهو فاعلية الإله اللامادي:

بعد هذه الجولة مع مؤلف كتاب تأملات في مفهوم الفعل الإلهي، والخوض في طريقة تفكيره التي تعكس أيضا طريقة فكر كثيرين غيره، أصبحنا نعرف الأسس المفصلية التي يعتمد عليها في توضيح ما يقول به وفي الرد على المخالف له. ولذلك فإننا هنا لن نقول أمرا جديدا إذا أعلنّا منذ الآن أن المقدمة السابقة بل الدعوى الأولى التي انطلق منها بلا برهان عليها، هي هي التي يعود ويؤسس دعواه في مقام محاولته إحالةَ صدور فعل مؤثر في العالم الجسماني من كائن لا جسماني، وهذه المقدمة هي أنه: «لا فعلَ بلا جسمٍ فاعل».

نعم إن خلاصة كلام د. ضاهر في محور مناقشته للفعل الإلهي تنحصر في المقدمات الآتية:

١ ـ لا فعل إلا بإرادة وقصد، وهي مسلمة.

٢ ـ لا يتحقق إرادة الفاعل إلا بقدرة، وهذا القدر مسلم ولكنه يزيد فيزعم أنه لا قدرة على الفعل إلا بتحريك أجزاء من الفاعل، أو حصول أمور حادثة فيه. وهذا القدر غير مسلم.

٣ ـ لا تحصل إرادة الفعل إلا عندما يكون الفاعل مدرِكا تمام الإدراك لجوانب المفعول ومحيطا بها، وإلا استحال فعله له. وهذا القدر مسلم ولكنه يزيد شرطا قريبا هو في الحقيقة مُعتَمدُه في هذا المحور وهذا الشرط: أنه لا يتحقق إدراك مطلقا للمُدرِك إلا إذا كان بين المُدرِك والمُدرَك جهة وله وضع منه، وهذا يستلزم أن يكون المدرَك ذا وضع وفي جهة، بل يستحيل عليه الإحاطة بتفاصيل المدُرَك إلا إذا كان عنده قدرة على الحركة ليتمكن من إدراك المُدرَك من جهاته المختلفة ليدرأ الخطأ في تصوره، ولا يمكن حصول ذلك كما هو واضح إلا إذا كان المُدرِك جسما وفي جهة وقادرا على الحركة.

إذن لا إدراك إلا في جهة، ولا يتم الإدراك الذي ينتفي عنه الخطأ إلا بالحركة والانتقال، وهذان لا يمكنان إلا للأجسام المتحيزة، ولكن التحيز والانتقال وغير ذلك محال وغير ممكن في حق الكائن المجرد عن المادة، إذن يستحيل في حقه الإدراك الذي هو شرط الفعل، فما لم يكن جسما لم يكن عالما فلم يكن فاعلاً.

فهو عودة منه إلى الدعوى الأولى العارية ـ وما تزال عارية ـ عن البرهان. هذا هو خلاصة أكثر من خمس وعشرين صفحة، واختصرناه ورتبناه في هذه المقدمات لتعين الباحث على لَمِّ أفكاره، وليقدر على متابعة البحث

وعدم الشرود والضياع، وذلك عندما نشرع في تحليل أجزاء كلامه ونقد تفاصيلِه بَعْدُ.

ولنبدأ الآن في توضيح تفاصيل كلامه وإيراد شواهد منه مع المناقشة والتحليل.

يلخص د. ضاهر النظرة التي يقترحها بنلوم لتفسير كيفية صدور الفعل عن الإله أو الكائن المجرد عن المادة والمنزه عن الجسمية، فيقول: «يتضح إذن أن المعنى الوحيد الذي يجب أن نفهمه من قول أحدنا: إن حادثا معينا هو نتيجة لفعل إلهي، هو أن الله أراد له أن يحدث، أي أنه تنفيذ لقصد إلهي ما أو واقع ضمن خطة إلَهية ما، وإن الله أمَرَ بحدوثه»(1).

هذا هو محصول نظرة بنلوم لتقريب صدور الفعل من الإله المنزه عن الجسمية، مجرد تعلق الإرادة مع القدرة بالطبع كافٍ لحصول الفعل، هذا القدر من التوضيح لا يجد أكثر علماء المسلمين مانعا من قبوله، بل إنهم يقولون به، ولا يشترطون شرطا آخر لحصول الفعل، ولا يوقفون حصول الفعل على شروط وجودية أخرى؛ لأن ذلك فيه تعجيز الإله، وتوقيف فعله على شرط وجودي زائد ومغاير لذاته.

ولكن هناك بعض المتكلمين يرفض هذا التعميم والإطلاق في فاعلية الإله، وهؤلاء هم المجسمة الذين يقولون أولا: إن الفعل الإلهي مشروط بحدوث ووجود صفات وجودية في ذات الإله، وهذه الصفات لم تكن موجودة، وليست أزلية، بل هي حادثة يحدثها الإله في ذاته بإرادته المتسلسلة نوعا لا إلى أول، وهذا هو أصل قيام الحوادث في ذات الإله، ثم يقولون إنه

(1) تأملات ص٦٢.

مع ذلك لا يتصور فعلٌ إلا بحركة، وهذه الحركة لا بُدَّ أن تقوم في الفاعل الذي هو الإله، وبدون ذلك لا يتصور وجود فعل ولا تأثير للإله في العالم. ولذلك فقد قلنا من قبلُ: إن هؤلاء لا يتصور على مذهبهم ـ تصورا عقليا صحيحاً ـ إمكان أن يخلق الله شيئا من العدم، بل يضطرون للمراوغة في ذلك خوفا من تشنيع المسلمين عليهم، ويلجؤون إلى مجموعة من الآراء ترجع في حاصلها إلى القول بالقدم للعالم نوعا أو شخصا. ولا ريب أن واحدا مثل عادل ضاهر سيكون سعيدا عندما يعرف بوجود هذا الفكر بين المسلمين، ولكنه سيواجه من جهة مأزقا آخر معهم، لأنهم مع زعمهم أنه لا يتصور وجود إله فاعل إلا أن يكون جسما تحل فيه الحوادث والحركات على النحو الذي وصفنا، يرفضون أن يكون قولهم بإله جسماني باطلا منطقيا، ولذلك يرفضون نقض أصول الأديان بناءً على التجسيم، بل يزعمون أنه لا حقيقة للدين إلا بناءً على ذلك التصور، ويتهمون كل من يعارضهم بأنه يعبُدُ عَدَما، أو يؤول الإله المجرد عن الجسمانية إلى استحالة صدور الفعل عنه، فيكون في منزلة الجمادات التي لا حياة فيها.

وهذه الدعوى من المجسمة مناقضة تماما من جهة عن الجهات لما يزعمه أهل الإلحاد الذين ينصرهم عادل ضاهر وغيره، وهي الجهة المثبتة للأديان، ولكنها موافقة للملحدين في جميع ما سوى ذلك كما صار واضحا، كقولهم: لا وجود إلا لجسم أو قائم في جسم، ولا فعل إلا بحركة، ونحو ذلك مما صار واضحا.

غاية الأمر أن الملحدين إذا وصلوا إلى هذا المقام قالوا: نحن إذن في غنى عن إثبات الإله ما دام جسما ولا يفعل إلا بحركة تقوم فيه، ولا يكون إلا في جهة ووضع من غيره، فلم لا تكون الحركة التي بها فاعلية وتغير الكون

ذاتية للكون، فهذا العالم له جميع صفات الإله التي ينسبها المجسمة للإله، ودعوى أن الإله غير العالَم باطلة، وذلك فضلاً عن استحالة إيجاد الجسم للجسم كما نبهنا عليه غير مرة سابقا.

إذن مع اشتراكهم في دعوى الجسمانية للإله يفترقون بعد ذلك في النتائج، فلن يزال د. ضاهر يواجه مأزقا ـ ولو ظاهريا ـ في إقناعهم بعدم جدوى الأديان وعدم وجود أو عدم فاعلية الإله.

على أنا نقول: لا يتصور إثبات الإله إلا إذا كان منزها عن حقيقة هذا العالم، كما عليه أكثر العقلاء من المتكلمين والفلاسفة، ولا يضيرنا عدم موافقة المجسمة، وبعض الناس الذين يدفعهم إلى ذلك إلحادهم. وصحةُ الأحكام غير مشروطة بوقوع الإجماع ولا الاتفاق عليها كما هو معلوم.

إذن، فإن د. ضاهر سيلجأ إلى مناقضة هذه الدعوى التي يقدمها بنلوم ليحاول إبطال بعض مقدماتها أو إثبات تناقضها.

❖ يقسم بنلوم الأفعال إلى قسمين:

١ ـ **أفعال أساسية**: وهي ما لا يستلزم القيام به ولا يتوقف على القيام بأي فعل آخر. مثل الأفعال الذاتية النفسية كالتخيل أو العقلية، ومثلها أيضا تحريك اليد للإنسان أو جزء الجسم للكائن المجسم، فتحريك بعضه لا يتوقف إلا على توجه الإرادة والقصد إلى ذلك، ومن الظاهر أن تحريك الجزء والبعض لا يصح نسبته للكائن المجرد عن الجسمانية والمادة، فلا يتصور في حقه إلا الأفعال التي ترجع إلى أحوال ذاتية لا تتوقف على الأجسام، ولو في الظاهر.

٢ ـ **أفعال غير أساسية**: وهي الموقوفة على غيرها، فإذا أردت أن أنقل

جسما من مكان إلى مكان، فلا بُدّ من تحريك جزء من جسمي أو كله لتحصيل هذا الفعل، ويتوقف على فعل مجموعة من الأفعال المندرجة في الأساسية، كتحريك اليد مثلا، كذا يقول بنلوم.

ولكن لا يخفى أن نفس تحريك الجسم، لا يستلزم في ذاته ولا يستدعي منطقيا حصول حركة في الفاعل على النحو الذي ذُكر إلا إذا كان الفاعل جسما لا يفعل ولا يؤثر في الغير إلا بتحريك ذاته، أما لو فرضنا الفاعل غير جسم، ولا يتوقف فعله على حركة ذاته كلا أو بعضا، فلا لزوم عقلا ههنا لاشتراط حصول حركة الجسم (الحجر مثلا) بحركة الفاعل[1].

الخلاصة التي يريد أن ينتهي إليها بنلوم ويبدأ منها عادل ضاهر في مناقشته، هي: أن الأفعال غير الأساسية، غير متعقلة الثبوت لكائن منزه عن الجسمانية والمكان والزمان، لأنها مشروطة بحركات لذلك الكائن، وهو لا تُتعقَّل الحركة والانتقال والوضع والجهات في حقه.

وهذا الأمر واضح جداً.

إذن ما يمكن إثباته للكائن غير المادي هو فقط ما ينتمي للقسم الأول من الأفعال. وهي الأفعال الأساسية، وعلى الخصوص القسم الذي ليس فيه تحريك ولا انتقال لجزء من الفاعل كحركة اليد؛ لأن هذا الفاعل ليس بجسم أصلا، فما يتبقى إذن ينتمي للأحوال الذاتية والصفات المعاني وتعلقاتها كالإرادة والقدرة وتعلقاتهما، فقال: «فبالنسبة لكائن من هذا النوع، الأفعال الأساسية الوحيدة التي يمكنه القيام بها هي أفعال ذهنية... إلخ»[2].

---

(١) تأملات عادل ضاهر، ص٦٣.

(٢) انظر، تأملات، لعادل ضاهر ص٦١ - ٦٣ مع الشرح والتوضيح والتنقيح.

والسؤال الذي يطرحه د. ضاهر هنا: هل يكفي نسبة هذه الأفعال لتصحيح الفاعلية في هذا الكون؟ وهل يمكن وجود مثل هذه الأفعال المؤثرة للكون لغير جسم أي لكائن مجرد عن الجسمانية؟!

سيحاول جهدَه إثبات أن هذا القسم من الأفعال يستحيل إثباته إلا لكائن جسماني، وأنه إذا نسبناها لكائن غير جسمٍ، فهذا الكائن يستحيل أن يكون فاعلا مؤثرا في الكون؛ لأن الفعل والفاعلية يتوقفان في نفس الأمر على ثبوت الوضع والجهة والحركة بين الفاعل والمنفعل.

هذا هو خلاصة حوالي خمس وعشرين صفحة من كتاب د. ضاهر.

* * *

يقول عادل ضاهر: لو طرحنا فعلَ: رفع الطاولة، فهذا الفعل يتوقف على أمرين: الأول إرادة هذا الفعل، والثاني تنفيذ الفعل. وهذان الأمران متميزان منطقيا، «ولا شك أن عملية الاختيار أو القصد متميزة منطقيا عن عملية تنفيذ ما يشكِّلُ موضوعَ الاختيار أو موضوع القصد»[1]، هكذا يقول. وهذا التميز المنطقي يقصد به أن المعنى الوجودي لما تصدق عليه كل من تلك العمليتين مغاير للآخر، فهناك أمران وجوديان يحدث أحدهما عقيب الآخر، وكلاهما شرط ضروري في نظره لرفع الطاولة.

ونتساءل نحن بدورنا: هل كل من هذين الأمرين ضروري ضرورة عقلية ومنطقية كما يقول لرفع الطاولة، يعني ألا يتصور عقلا جواز رفع الطاولة إلا بوجود أمرين وجوديين ليتحقق ارتفاعها؟! ومتى يكون ذلك ضروريا فعلا. نحن نقول إن كان الفاعل جسما محضا فقد يتصور أن يكون ذلك صحيحا،

---

(١) تأملات، ص٦٤.

يعني أنه لا يمكن أن يرفع الطاولة إلا بأمرين الأول إرادة وقصد الرفع، والثاني القيام بأفعال وجودية مثل تحريك بعض أجزائه أو الآلات التي بها يفعل ويستحيل فعله بدونها. وبدون هذين الأمرين يستحيل فعلا ـ بحسب الوجود المشاهد، لا عقلا ـ وجود الفعل (رفع الطاولة) من الكائن الجسماني.

ولكن السؤال الأصلي ليس متعلقا فقط بالأفعال التي يقوم بها فاعل هو جسم، بل السؤال موجه أصلا إلى عملية الرفع في نفسها: هل لا تعقل عملية رفع الطاولة إلا بكل من هذين الأمرين؟ من الواضح أنه إذا تم توجيه السؤال على هذا النحو تنحَلُّ الإشكالية، والعاقل المدرك لما نحن فيه يقول: يُتصور عقلا وجود رفع الطاولة بلا جسم يرفعها، وبدون آلة ترفعها، فلو فرضنا فاعلا بلا آلة ولا واسطةٍ يحتاجها في أفعاله، فمن الضروري أنه يجوز حينئذ رفع الطاولة من هذا الفاعل بلا توسط الآلات الجسمانية المذكورة. ولكن د. ضاهر وغيره ممن يوافقه، يزعم أن الجسم شرط عقلي لنحو هذا الفعل وهنا محل النزاع أصلا، فلا يصح أن يحتج عليه بنفس دعواه؛ لأن هذا مغالطة بينة بعد هذا الشرح وهو المصادرة على المطلوب.

إذن دعوى توقف مطلق الفعل، على وجود آلات جسمانية تتحرك لتحصيل الغرض، هي دعوى بلا دليل أصلا، وهي عند تأملها فرع عن الدعوى الأساسية التي انطلق منها عندما قال: لا فعل إلا لجسم، ولا فعل إلا بحركة وانتقال. وهي الدعوى التي رجع إليها هنا وما زلنا نطالبه بالدليل عليها إذ هي في نفسها غير ضرورية ولا مبرهنة حتى الآن.

إذن، فدعواه أن: المنطق يستلزم ما ذكره، مجرد مغالطة!

ولم لا يكون الكائن الواجب ـ وهو الإله ـ فاعلا في العالم على غير

النحو والكيفية التي تفعل بها أجزاء العالم في بعضها البعض، فإذا كان كل جزء من العالم الجسماني يفعل بواسطة آلة متحركة وصفات حادثة تقوم فيه، فالإله المنزه عن الجسمانية لا يصح أن نشرط لفعله نفس حقيقة أفعال الأجسام، فكأننا نقول له: إذا كنت إلها فلا يمكن ان تكون إلا جسما، وإذا كنت فاعلا فلا يمكن إلا أن تكون فاعلا بالطريقة نفسها التي تفعل الأجسام بها، وإذا صدر عنك فعل فلا بُدّ أن يصدر عنك بنفس النحو الذي يصدر عن الأجسام!!

ومن الظاهر أن هذه اللابُدّيات تحكمات محضة، ترجع إلى: قياسِ الغائب بالشاهد في الذاتيات، وشرطِ المجردات عن الجسمية بنفس ما يُشترط للأجسام، وهو يعود على حقيقة المجرد عن الجسم بالنقض والإبطال، أي يجعل المجرد غيرَ مجرد!

۞ إشكالية: التماثل بين الفاعل ومفعوله:

لا بُدّ من دراسة هذه المسألة هنا، وهي هل العقل يوجب التماثل بين الفاعل ومنفعله ليصح أن يؤثر الفاعل فيه؟ ومتى يكون ذلك صحيحا ومتى لا يكون؟

والسبب الذي من أجله ندرس هذه المسألة هو أن بعض الباحثين ومنهم بنلوم كما يظهر من نقل عادل ضاهر عنه[1]، وهو ما يهش له ويبش د. عادل نفسه لأنه بمجرد التسليم بذلك ولو في ما أسماه الأفعالَ الأساسية الراجعة إلى الأفعال الذهنية، يسهل عليه تعميمه وإلزامه بشروط الأجسام.

(١) كما يبدو في ص٦٦ ـ ٦٩.

وما يمكن أن نقوله هنا بإيجاز:

❖ الفاعلون أربعة أنواع:

١ ـ فاعل بالطبيعة.

٢ ـ فاعل بالعلة.

٣ ـ فاعل بالإرادة والاختيار على سبيل الكسب.

٤ ـ فاعل بالإرادة والاختيار لا على سبيل الكسب بل على سبيل الخلق.

ولا ريب في ضرورة وجود نوع من التسانخ (التماثل) في النوعين الأولين بين الفاعلين والمنفعلين ولو من بعض الجهات.

أما الفاعل بالكسب (على طريقة الأشاعرة) فالمقدور عليه هو بعض الاعتبارات فقط، ولا يقدر على فعل الاجسام ولا الكيفيات، ولذلك فلا مانع من وجود التشابه بين الفاعل والمنفعل من جهة الفعل هنا.

أما الفاعل على سبيل الخلق والاختراع، لا على سبيل الكسب والاتصاف، وهو محل البحث هنا، فلا يصح لأحد أن يقول إنه لا بُد من ثبوت التماثل بينه وبين مفعولاته، أو بينه وبين أفعاله لصحة التأثير فيها. فهذا الشرط يبطل حقيقة هذا الفاعل التي يجب عقلا أن تكون واحدة، ومع وحدتها إذا شرطنا التماثل بينها وبين فعلها أو منفعلها أبطلنا حقيقتها، أو أحلنا بمحض التحكم إمكان صدور الفعل عنها. وذلك باشتراطنا شرطا لا يوجبه نفس حقيقة هذا الفاعل، بل لا يوجبه إلا آلية القياس المسلوكة هنا مع عدم ثبوت التماثل بين المقيس والمقيس عليه! وذلك أننا عندما رأينا أنواعَ الفاعلين المشاهدين،

يقع فيها التشابه والتماثل مع مفعولاتها، قلنا على سبيل التحكم والوهم: لابُدّ أن يكون إذن كل فاعل كذلك، أي لابُدّ أن يكون الفاعل المجرد عن المادة والجسمية مشروطا فعلُه بنفس الشرط، وهو كون مفعوله مشابها مماثلا له، غافلين عن أن هذا القياس لا يصح في نفسه، لأنه قياس بين غير متماثلات، ولا يصح ثانيا لأنه يعود بالبطلان على نفس حقيقة هذا الكائن الواجبِ الوجود الذي يجب إذا وجد أن يكون واحداً لا شيء مثله، فإذا شرطنا بعد التسليم بوجوده لفعله أن يكون مثله، فإننا ننقض حقيقته، وهذا تناقض كما هو ظاهر.

يزداد ذلك وضوحا عندما نتأمل في التقسيمات السابقة، فإنه لا معنى لأن نقول إن العقل والمنطق يوجبان أن يكون هناك تماثل بين الفاعل والمنفعل على الإطلاق، فلا تحجير على العقل في هذا الباب، ولا يوجد شرط أنه إذا كان ثمة فاعل وفعل فلابُدّ أن يكون تماثل وتشابه بينهما. لأنه من الواضح أنه في حالة الفاعل المخْتَرِعِ لا من شيءٍ، لا يوجِبُ العقلُ هذا التماثُلَ أبدا.

وقد اعتمد بعض الفلاسفة ومنهم صاحبنا بنلوم على لزوم أن يكون هناك تماثل بين الفاعل ومنفعله، فحاول أن يقول: إذا كان الله فاعلا بمجرد الإرادة، فإن فعله وتأثيره بلا أداة ولا حركة ولا مماسة، وبدون شرطيته بكونه جسما، متصور في حالة إذا كانت الأحوال الذهنية الذاتية لها ما يماثلها في الكون، فبواسطة هذا التماثل والتشابه يتم الفعل والتأثير[1]. وهذه المحاولة في نظري غير ذات جدوى هنا؛ لأنها تعود في نهاية الأمر إلى أن الإله فاعل بالآلة، غاية الأمر أن الآلة هنا ليست جسما صلبا ولا آلة بل هو نحو آخر من صور الآلات

(١) تأملات عادل ضاهر ص٦٩ ـ ٧١.

لا يخرج عن مفهوم الوسائط بين الفاعل والمفعول له، ونحن ننفي اشتراط فعل الإله بمطلق الواسطة والآلة، ولا نمنع الآلات الجسمانية فقط. ولذلك فإن هذه المحاولة في نظري غير مفيدة، وإن رضي بها صاحبها، وهشَّ لها عادل ضاهر ليتمكن من إلزام من يناقشه بما يفسد نظريتَه واقتراحَه، لضعفه الذي كشفنا عن مكمنه.

❁ اشتراط العلم والإدراك بالوضع والجهة:

من أغرب ما قرأته في هذا الكتاب الذي نناقش ما جاء فيه أنه يشترط للعلم مطلقا ـ أي لعملية الإدراك والمعرفة للأمور ــ أن يكون العالِم المدرِكُ في جهة من الأشياء المدرَكة المعلومة، وينبغي أن يكون في وضع بالنسبة لها، وهذا الوضع يستلزم بالضرورة اشتراطَ كونِ الراغب بالمعرفة جسما بلا ريب.

وقد تشككت في فهمي عندما قرأت ذلك لأول مرة لأنه استعمل لفظ «الكائن الموضوعي» فاحتمل عندي أنه يريد الموضوعية في أصل الوجود المنافية للوهم والخيال، أي كائنا متحققاً، أو في عملية الفهم والإدراك، مع أن سياق البحث لا يستلزم هذا المفهوم، ولكن بإعادة قراءة الفقرة يتبين لي أنه يريد الجهة والوضع المكاني، ثم رأيت بعد ذلك أنه يصرح بذلك الأمر تصريحا مرة بعد مرة، وهاك بعض ما قاله بالترتيب حسب الورود:

قال: «ولكن لا يمكن للشخص حتى نظريا أن يرى ذاته شيئا مميزا عن الأشياء الأخرى في العالم إلا إذا كان أصلا كائنا موضوعيا ونظر إلى نفسه كذلك»[1]. فاستعمل هنا تعبير الكائن الموضوعي المشكل كما ترى، ولكنه

(١) ص٧٢.

عاد ليبين مراده مرة بعد مرة من هذا الاستعمال فقال: «حتى يفعل الشخص في العالم، حتى يسبب أو يحاول أن يسبب إحداث تغييرات في ذاته وفي العالم حوله، يجب بالضرورة، أن يكون في وضع يسمح له بأن يرى العالم مكونا من كائنات موضوعية لكل منها ثباته النسبي وهويته التي تميزه عما حوله، ولكن لا يمكن للشخص أن يكون في هذا الوضع إلا إذا استطاع أن ينظر إلى وجوده على أنه متشيء في العالم، أي ينظر إلى نفسه بوصفه كائنا من الكائنات الموضوعية الاخرى»[1]، هنا يصرح بأن الكائن المدرِك ينبغي أن يكون متشيئاً يعني: متحققا، وهو المراد بالموضوعية في استعماله!

وقال: «خلاصة ما نقوله هنا هي أن إدراك الشخص للعالم هو بالضرورة إدراك الشيء خارج ذاته، ولذلك فلا يمكنه أن يحصل إلا من نقطة ما في المكان»[2].

ومفهوم الشيئية عنده هنا هو: كون الموجود في مكان وذا وضع وجهة من غيره[3]، وقال: «فالوعي غير المتشيئ هو لزوما خارج الكائنات الموضوعية، وهذا يعني أن الشرط الأول ـ وهو أن يكون المدرِك متميزا عن المدرَك ـ لن يكون قابلا للتحقيق، فحتى نعتبر كائنا موضوعيا (م) مميزا عن شيء آخر (ك)، يجب أن نفترض مقدما إمكان وضع (ك) مقابل (م) أي إمكان المقارنة بينهما»[4]، وقال: «من الواضح أن الشرط الثاني ـ وهو اشتراط الوضع للمدرك ـ منوط بالأول، فإذا لم يكن ممكنا على الأقل نظريا التمييز

(١) ص٧٣.
(٢) ص٧٤.
(٣) انظر ص٧٤ ـ ٧٥.
(٤) تأملات عادل ضاهر ص٧٥.

بين (ش) و(م) إذا لا يمكن لـ (ش) أن يكون في وضع يسمح له بأن يميز ذاته عن (م)، فلو كان (ش) بعكس ما افترضنا، يحتل مكانا في العالم، لكان (ش) في وضع يسمح بالإشارة خارج ذاته، ولكان بمقدوره بالتالي أن يشير إلى (م) كشيء خارج ذاته، وأن ينتقيه من بين الأشياء الأخرى كشيء مميز عن ذاته»[1].

وقال: «لا معنى لأن نقول إن (ش) يوجه أو يحاول أن يوجّه جهودَه نحو (م) لغرض إحداث تغيير معين في (م)، إلا إذا افترضنا منطقيا بصورة مسبقة أن (ش) يستطيع أن يحدد (م) كهدف لهذه الجهود، أي أن يحدد وضع (م) بالعلاقة مع ذاته، وهذا ما لا يمكن لـ (ش) أن يفعله حتى من حيث المبْدأ ما لم يحتل (ش) وضعا محددا في العالم»[2].

هذا الكلام يؤكد إرادة الوضع في المكان والجهة شرطا لصحة الإدراك.

ومن الظاهر أن اشتراط الوضع لإمكان حصول العلم، رجوع إلى اشتراط أمر بلا دليل، وهو عودة منه إلى تحكمه السابق بأنه لا موجود إلا جسم ولا فاعل إلا جسم ولا فعل إلا بحركة، ويكملها الآن فيقول: لا إدراك ولا علم إلا من جهةٍ ووضع للعالِم والمعلوم. وهذا كله مجرد دعاوى عارية عن البرهان، وهي تحكُّمٌ بالإله بحسب صفات المخلوق المجسم، على أنه لا يسلم له أن كل ما في هذا الكون ينبغي أن يكون في جهة من الآخر وأن يكون جسماً، ونحن نعلم أن كثيراً من الفلاسفة القدماء والمعاصرين ينكرون حصر الوجود في الأجسام، بل نستطيع أن نقول بكل ثقة إن كثيراً من بحوث العلوم

(١) ص٧٥.

(٢) ص٧٦.

المعاصرة تفتح الأبواب أمام العقول المقيدة بالحس والأجسام للاعتقاد بأمور موجودة غير جسمانية، ولو تأملنا في نظريات تكثُّرِ العوالم، لعرفنا صحة هذا الكلام. هذا مع أن صحة كلامنا ونقدنا لا تتوقف عقلا على هذه النظريات.

وأصل اشتراط الوضع والجهة للإدراك أو لإدراك المدرك غير مسوَّغٍ في نظري، ولكن يبدو أنه لما تمَّ توجيه هذا الاعتراض على بنلوم، حاول أن يدفعه بأن يقول ما حاصله: سلمنا أن الوضع والجهة شرط في الإدراك، ولكن كونه شرطاً في الإدراك لا يستلزم كونه شرطاً في المدرِك نفسه لكي نضطر للقول بأن ذا الإدراك جسم ذو وضع وجهة ومكان، وهذا منافٍ لتنزهه عن الجسمية، ومنافٍ للألوهية ووجوب الوجود. ولذلك يكفي لتصحيح ذلك أن نقول بإمكان كون الكائن اللامادي في وضع من حيث كونه مدركاً يماثل الوضع الذي ينبغي أن يكون فيه الجسم لكي يستطيع إدراك الأشياء المتموضعة!!

«فهو إذا ليس في المكان بمعنى أنه يملأ حيزاً، بل فقط بمعنى أنه يختبر وجود الأشياء من منظور معين في المكان»[1]، فالوضع هنا صفة وحيثية لإدراك اللامادي، لا لذاته التي يستحيل أن تكون في وضع.

وهذا الحل المقترح لا يعجب خصومه، ومنهم عادل ضاهر بالطبع.

ولذلك يقول «تطبيق مفهوم الإدراك لا يفترض فقط أن الذات تحتل وضعاً معيناً في المكان بالنسبة للموضوع المدرك، بل يفترض أيضاً قدرة الذات على تحريك ذاتها، والانتقال من وضع إلى آخر»[2] والسبب الذي من

(١) التأملات، عادل ضاهر، ص٧٧.

(٢) التأملات، عادل ضاهر، ص٧٨.

أجله يشترط عادل ضاهر قدرة الذات على تحريك نفسها في جهات ومواضع مختلفة، أن ذلك السبيل الوحيد ـ في نظره ـ لمعرفة الشيء من مختلف جهاته، لأن الإدراك المتموضع يكشف ظاهر الشيء فقط، من الجهة المقابلة للمدرِك، ولكن «إمكان تغيير الشخص لمنظوره بشكل يتيح له أن يرى أو يختبر الموضوع بصورة أفضل»[(١)] وهذا الشرط ليس واجباً فقط في نظر عادل ضاهر، ولا واقعياً بالنسبة للأجسام، بل بالنسبة لكل إدراك، فقد قال: «من هنا يتضح أنه **يجب بالضرورة المنطقية تصور الذات المدركة ذاتاً قادرة على الأقل على الانتقال من مكان إلى آخر، أي على تغيير منظورها في المكان**»[(٢)].

والحقيقة أنه لا يظهر لي وجه الضرورة هنا، بل غاية ما نجده أن هذا شرط عادي لأمور حاصلة واقعة، للأجسام في حالات خاصة للحس، أما أن يكون ضرورة منطقية، فهذا كلام سفسطي لا قيمة له، فما هو الدليل على الضرورة ههنا، لا دليل يقدمه كما اعتدنا سوى أنه يبدو له أنه ضرورة منطقية، وهذا نوع من المغالطة كما قلنا، فإنه من الواضح عدم إمكان استفادة الضرورة من مجرد ملاحظة الأمر الحاصل، لأن الملاحظة أمر تجريبي، والضرورة لا يتوصل إليها بمجرد التجريب، وهذا الخلل وحده ـ عند الإنصاف ـ كافٍ لهدم كلامه جميعه، وكاف لبيان مدى التحكم الذي يبرع فيه عندما يسبغ أوصاف الضرورة العقلية والمنطقية على أمور لا يملك عليها دليلاً، بل لا يملك سوى ملاحظاتها حساً في حق بعض الموجودات وبعض أنواع الإدراكات كالحس، أما العلم والتعقل، فأين الضرورة الحاكمة بلزوم كون المدرَك والمدرِك متحيزين ذوي وضع؟ فإنه لا يملك دليلاً على دعوى ضرورة

(١) تأملات، عادل ضاهر، ص٧٩.

(٢) تأملات، عادل ضاهر، ص٧٩.

الوضع والجهة في الإدراك العقلي للمخلوقات الجسمانية، فضلاً عن أن يوجبها ويشترطها لمطلق الإدراك، حتى لو كان إدراكاً لكائن لا مادي ولا جسمانيٍ في نفسه. وهذا المسلك الذي سرنا معتادين عليه بملاحظة وجوده كثيراً عنده يبعث حقاً على الاستغراب! أهذا هو الالتزام بالنظر العقلي والمناهج العلمية في النظر والبحث؟

ومن الطبيعي أنه عندما يعتقد أن الوضع شرط في الإدراك، وكذا الانتقال من مكان إلى آخر شرط فيه أيضاً، أن لا يجوِّز إمكان الإدراك أصلاً للكائن اللامادي؛ لأنه لا في وضع ولا يتصور عليه الحركة والانتقال، فالإدراك مطلقاً محال عليه. ولو زعم زاعم بثبوت الوضع المكاني والجهة الحسية لكائن لا جسماني، فنحن أيضاً لا نقبل هذا الأمر كما لا يقبله عادل ضاهر، ونعتبر ذلك خلطاً في الأحكام والأوصاف، يستلزم قلب الحقائق وهو الأمر المحال.

۞ هل هناك إدراك غير خاضع لشروط الإدراك العادي:

لقد عرفنا أن عادل ضاهر يلاحظ الأحكام الواقعية والثابتة للأجسام، ولو في بعض الأحوال، ثم يزعم أن هذا الواقع شروطٌ ضرورية عقلية منطقية، لا يمكن فرض زوالها أو ارتفاعها، فإذا كان الموجود المشاهد في حيز، ومتحركا، فكل موجود ينبغي إذا كان موجوداً أن يكون في حيز وجهةٍ، وإذا كان الجسم الفاعل لا يفعل إلا بحركة، فكل فاعل إذا كان فاعلاً، فينبغي أن لا يصح فعله إلا بتحريك ذاته أو جزءٍ من ذاته.

هذه الطريقة هي التي يتخذها عادل ضاهر منهجًا في الإثبات والبرهان كما يزعم، مع أن هذه الطريقة تعتورها نواقص كثيرة، ومغالطات نبهنا عليها

وفصلناها أكثر من مرة. وهو يعلم أنه يتبع هذه الطريقة، ولذلك أورد إشكالا على لسان بعض الفلاسفة، حاصله أنه لم لا يمكن وجود إدراك لا يخضع للشروط العادية المذكورة سابقا، فقال: «يعتقد بعض الفلاسفة أن هناك نوعا من الإدراك يتحلل من شروط الإدراك العادي، وبصورة خاصة من الشرط القاضي بوجود الذات المدرِكة في وضع معين بالنسبة للموضوع المدرَك»[١]. وهذا النوع من الإدراك لا يتوقف على المقابلة والحركة والوضع ونحو ذلك من الشروط العادية، ولنسمه مثلا الإدراك فوق الحسي Extra sensory perception[٢]، وذلك لأن الإدراك الحسي هو المشروط بهذه الشرائط المذكورة. ومعنى ذلك كما يوضحه عادل ضاهر: «أن هذه الحالة لا تستوجب أن يكون هذا الشخص في وضع معين بالعلاقة مع الموضوع المدرك، أن يدرك شخصٌ موضوعاً معينا، بهذا المعنى الخاص للإدراك، هو أن يدركه بغض النظر عن وضعه المكاني بالنسبة للموضوع، وكذلك أن يدرك هذا الشخص الموضوع ذاته على نحو آخر، أمر لا يستوجب منه تغيير وضعه المكاني بالنسبة لهذا الموضوع»[٣].

ويرفض عادل ضاهر هذا الاحتمال، بالضرورة العقلية! والمنطقية! كالعادة، فيقول: «من الواضح هنا أنه لا أهمية للمنظور المكاني في عملية الإدراك، ولكن هذا لا يجوز أن يقودنا إلى النتيجة أنه ليس من الضروري أن تكون الذات المدركة في هذه الحالات الخاصة من الإدراك في أي مكان على الإطلاق»[٤].

(١) ص٨٣.
(٢) ص٨٣.
(٣) ص٨٤.
(٤) ص٨٤.

يعني بكل وضوح أنه حتى لو لم نشترط نسبة الوضع الخاص لتصحيح الإدراك، فهذا لا يستلزم عدم اشتراط الوضع والمكان على الإطلاق للذات المدركة، أي أنه يرى الشرط الذي لم يذكر دليلا واحدا عليه أبدا، وهو أنه لا ذات إلا في مكان وفي حيز. ويصرح بذلك فيقول: «فلا مهرب من الاستنتاج أن التمييز بين الذات المدرِكة والموضوع المدرَك لا يمكن أن يحصل في وعي الذات المدرِكة إلا إذا كانت هذه الذات أصلا تحتل وضعا ما في العالم الخارج، وقادرة على إدراك هذا العالم من أكثر من منظور، وهذا يستلزم كما رأينا، من خلال تحليلنا السابق وجود الذات ضمن إطار جسماني. وبما أن الإدراك بالمعنى الباطني أو فوق الحسي يستوجب أيضا وجود التمييز نفسه بين الذات المدرِكة والموضوع المدرَك، يتبع من ذلك أن هذا النوع الأخير من الإدراك غير ممكن إلا في الحالات التي يكون فيها حصول الإدراك بالمعنى الحسي، وهكذا نرى أن مفهوم الإدراك بالمعنى الباطني يفترض مسبقا مفهوم الإدراك بالمعنى الحسي»[١]. هذا ما يقرره عادل ضاهر، تراه يزعم أنه أثبت وبين! وبرهن! وأظهر الضرورة! المنطقية! والعقلية!.... إلخ، والحقيقة أنه لا يفعل أكثر من التحكم في القول بأن كل موجود فهو جسم، وكل صفة لجسم فإنها تابعة لصفات الجسم من المكان والحيز والحركة ونحو ذلك. ويزعم أن ما وجدنا للأجسام من الإدراك الحسي وشروطه، لا تتصور عقلا!! وبالضرورة المنطقية ثبوت شيء يخالفه ويخرج عن شروطه.

هذا هو كل ما كان يقوم به عادل ضاهر من أول هذا الكتاب وسيستمر بذلك إلى نهايته، ولكنه مع ذلك يزعم أن هذا عين البراهين والأدلة. وينسى

(١) ص٨٤.

في خصم الكلام أن من افترض الإدراك فوق الحسي، إنما افترضه لتصحيح إدراك موجود لا مادي ولا جسماني ثبت لديهم بالعقل وجوده، ولكن عادل ضاهر لا يهتم لذلك كله، بل يقول:

مهما ذكرتم كلمة إدراك فيجب أن تحمل على الإدراك الحسي، بشروطه المعلومة، وذلك واجب حتى لو نسبتموه لموجود غير مادي، فلا بدّ أن تثبتوها له على نحو ما هي ثابتة للأجسام.

وهذا يستلزم بالضرورة قلب حقيقة اللامادي إلى مادي، واللاجسماني إلى جسماني. وفي ذلك مناقضة أصل الفرض. ولكن ذلك كله لا يهمه، ولا يسمح لنفسه بأن يتأنى قليلا، ويبتعد عن وصف دعاويه بأنها ضرورة منطقية وضرورة عقلية ونحو ذلك، لأن مجرد سماحه بسماع كلام الخصم يوجب عليه أن يجوز ذلك الاحتمال عقلا، ولكنه لتحكمه ومصادرته على المطلوب، يقول للخصم ما حاصله: إذا فرضتَ شيئا لتثبت مذهبك، فينبغي أن تفرضه على وفق شروط مذهبي أنا حتى لو عاد ذلك على مذهبك بالبطلان! وهكذا يقلب الأمور، ويزعم أن ما يقوم به هو عين البرهان والاستدلال وما هو إلا مجموعة مغالطات ومصادرات مركبة.

۞ هل يمكن للبشر البحث والكلام في الإلهيات؟

بعد فراغنا من مباحثة المؤلف في دعاويه إلى هذا الحد، نكون قد أتينا على أهم الأفكار التي طرحها في بحثه هذا، ونرجو أن نكون قد نجحنا في إظهار مواضع الضعف المتكررة والمخالفات التي وقع فيها في أثناء كلامه. ونعتقد أننا استطعنا أن نضع أصابعنا على المقدمات والدعاوى الرئيسية في منظومته الفكرية، وإدراك الأسس في أي طرح، هو مفتاح النجاح في مناقشته

للتوصل بعد ذلك إلى موقفٍ منه سلبا أو إيجابا. وقد أنهى المؤلف كتابه بمناقشة دعوى تبناها بعض الفلاسفة، بناء على ما ظهر لهم من وجود إشكالات، ليست قابلة للحل على حسب دعوى المؤلف وغيره عندما نبني الكلام في الإلهيات على تنزيه الله عن الحد والجسم والوضع والحركة وحلول الحوادث.

فقام هؤلاء هروبا من الإشكالات التي توهموها غير ذات حل بتبني موقف غريب نسبيا في هذا المجال، مع أن له جذوره القديمة والمعاصرة، وحاصل هذا الموقف هو أن الكلام عن الله لا يمكن الخوض فيه نفيا ولا إيجابا، لأن الذات الإلهية وأحكامها وصفاتها فوق مستوى اللغة البشرية وفوق مستوى التصور البشري، وإذا كانت فوق مستوى التصور فلا يمكن الكلام عليها بنفي ولا إيجاب، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وإذا كانت المعاني المتضمنة في هذا المجال فوق مستوى أداء اللغات البشرية كلها، فأي كلمة وأي أسلوب استعملناه من هذه اللغات القاصرة عن أداء المعاني، سيؤدي إلى أحكام مغلوطة وتصورات باطلة بلا ريب، ولا سبيل لنا إلا الكلام بصورة إيحائية أو رمزية وفنية جمالية غير ذات أحكام قابلة للتصديق والتكذيب. وهذا هو السبيل الوحيد للتعامل مع هذا الموضوع ولتجنب الوقوع في إشكالات لا حلّ لها، وإن كان مفضيا للقضاء على كثير من العقائد الدينية.

وقد هش المؤلف لهذا الموقف وسُرّ سرورا ظاهرا، وشرع في مناقشته، وآل الأمر في الصفحات الأخيرة من كتابه إلى أن يقول: «إذاً في غياب أيّ تصور لله، لا يمكننا أن نقول أي شيء عن الله، لا على الصعيد الحرفي

ولا على الصعيد الرمزي للكلام، أي: لا يمكننا استعمال لفظ «الله» لتحقيق أي غرض تواصلي، ولا يمكننا حتى أن نقول ما يصح قوله، أو ما لا يصح قوله عن الله، أي لا يمكننا ذكر [الله]. إذا في غياب أي تصور لدينا عن الله، لا يمكننا استعمال لفظ «الله» ولا ذكره، أي لا الكلام على الله ولا الكلام على الكلام على الله»[1].

وبهذا الكلام الذي جعله في خاتمة كتابه يصل إلى مقصوده وغايته من التأليف، وهي عزل الكلام في الله وعنه، وترك الكلام عمَّن تكلم عنه، لأنه يزعم أن البشر لا يستطيعون أن يمتلكوا أي وجه من المعرفة عنه، وما دام مجهولا مطلقا، فإنه يستحيل الكلام عنه. هكذا يقترح بكل وضوح.

أما نحن فنعتقد نظرا إلى ما نعرفه، ونظرا إلى ما كشفنا عن بعضه من المغالطات التي يعتمد عليها أصحاب هذا التوجه من العلمانيين والملحدين وغيرهم، فإننا نرى الأسس التي يعتمدون عليها في دعوى التناقض أو اللغو أو العبث في البحث والكلام عن الإله، أسسًا ضعيفة متناقضة في نفسها ومبنية على مجرد أغلوطات، وأقرب هذه التناقضات أن ما زعمه في هذه الفقرة الخاتمة للكتاب من لزوم عدم الكلام في الله ولا الكلام في الكلام على الله! يناقض كل ما كتبه في هذا البحث من أوله إلى آخره. لأنه كان يتكلم في الله، ويتخذ مواقف سلبية؛ كأن يقول إن وجوده المنزه عن الجسمانية محال، أو قوله إن علمه بالعالم متوقف على أن يكون له وضع وجهة ومقابلة مع العالم المدْرَك، وكقوله إن فعله يتوقف على كونه جسما، ولكن كونه جسما يُبْطِل التصور السائد في الإسلام والمسيحية عن تنزيه الله عن الجسمانية... الخ،

(١) تأملات في مفهوم الفعل الإلهي. عادل ضاهر ص١١٠.

فهذا الكلام كله أوليس كلاما في الله؟! وأليس كلاما عن الكلام في الله، أليس مبنيا على إمكان الحكم على التصورات المقترحة من الأديان لمفهوم الألوهية، سواء كان هذا الحكم سلبا أو إيجابا!

إذن إن هذه الفقرة التي ختم بها الكتاب تناقض وتبطل وتخالف كل ما كان يقوم به في الكتاب.

وهذا ردّ جدليٌّ مبني على أسس صحيحة، يدفع الإنسان إلى التوقف قليلا قبل الاندفاع وراء وهج الكلام الصادر عن المؤلف. وسبب التوقف عن قبوله: هو أنه متناقض لكلامه نفسه في الكتاب، والكلام المتناقض يدفع إلى الحكم ببطلان أحكام المتكلم كُلّاً أو بعضا، بالضرورة العقلية والمنطقية، ويصبح الكلام لا معنى له، كأنك تقول (أ) هو (أ) وهو ليس (أ)، فهذا الكلام متناقض، ويدفع العاقل عن اعتبار المتكلم فيه جادا أو باحثا ذا رأي معتبر.

وعلى كل حال، وبغض النظر عمَّا يمكن أن نلزم به المؤلف في أمور كثيرة ومباحث عديدة، فإننا نتوقف إلى هنا عن طور الإلزام وبيان فائدة الإلزامات بالتناقض، العلمية والعملية، لنمهد لكتابة فقرات توضح أسس رؤيتنا في هذا الموضوع، أعني الكلام في الإلهيات هل هي ممكنة أو غير ممكنة، ولماذا هي كذلك، وذكر بعض المسائل المتعلقة بهذا المبحث المهم، لكي نساعد القارئ على إزالة الفهم الغريب غير المقبول الذي عبر عنه د. ضاهر.

* * *

۞ حول الأحكام:

الحكم هو إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه، هذا هو المعنى العام للحكم، ومن الطبيعي أن أي حاكم يريد أن يبين حكما مرتبطا بأمر ينبغي له أن يعرف المحكوم عليه، أي الموضوع فضلا عن معرفة الحكم، ثم ينبغي أن يكون عنده دليل ومسوّغ عقلي أو منطقي أو واقعي لنسبة المحمول إلى الموضوع.

ولكن السؤال هنا: هل عملية الحكم تشترط المعرفة التامة والإحاطة الكلية بحقيقة الموضوع وكنهه، أم يكفي أن تتوافر معرفةٌ لبعض جهاته ووجوهه بحيث تكون هذه المعرفة مصححة لعملية الحكم عليه. يعني ربما يكون الشيء المحكوم عليه مركبا من عدة أمور وربما يكون بسيطا، وعلى الاحتمالين يحتمل أن يكون حقيقته وكنهه أي إدراك حقيقته إدراكا كاملا ممكنا أو غير ممكن، فهل تتوقف عملية الحكم على موضوع على إدراكٍ تام لحقيقة الموضوع من جميع الجهات أم يكفي تصوره بوجه ما بحيث يكون هذا الوجه مصححا لعملية الحمل والحكم؟

إن الإنسان المنصف لا يوقف الحكم على أي موضوع على أن يتم تصور الموضوع تصورا تاما من جميع الوجوه، فأكثر الأحكام تكون على موضوعات غير مدركة إدراكا تاما، ولكن تكون مدركة من وجه ما، إما وجه ذاتي أو غير ذاتي لها، ثم يقوم الباحث بالحكم عليه نفيا أو إيجابا ذاكراً المسوّغَ لحمل هذا الحكم على الموضوع.

إذن دعوى أن الحكم والكلام في الإلهيات تتوقف على التصور التام، والتصورُ التام المحيط بحقيقة الإله غير حاصل بالفعل، ولذلك فيستحيل الحكم عليه سلبا أو إيجابا، هي مجرد مغالطة وتسرع مكشوف، فها نحن

نحكم على المادة والمجال الكهرومغناطيسي والذرات والأفلاك والاجتماعيات وغير ذلك، ولا يوجد في أغلب هذه الموضوعات تصور تام لها، بل غايته أن يحصل علم لها ببعض الوجوه، ومنه يتم الحكم والحمل.

وهذا الأمر واضح لا ينبغي التوقف عنده، ولا العناد فيه.

والآن: هل الإنسان عاجز عن تحصيل أي معرفة عن الإله، سواءً كانت معرفة بالسلب أو بالإيجاب، متعلقة بالذاتيات أو بالعرضيات؟

إن المنصف لا يتوقف في نفي هذه الدعوى، أعني دعوى أن الإنسان عاجز تماما عن أي إدراك متعلق بالإله، فها نحن نجزم أنه إن وجد إله فإنه لا يكون إلا كاملا، فالإله الحق لا يكون ناقصا، وأغلب البشر يقولون بوحدانية الإله، وبعض الناس من الملحدين يقولون إننا نستطيع الحكم على مفهوم الإله بأنه محال الوجود مثلا، والمؤمنون يقولون نحكم عليه بأنه موجود قادر عالم... الخ، إذن فأغلب البشر لا يوافقون في الحقيقة على هذه الدعوى والتي يطلقها بعض العلمانيين والملحدين فضلا عن بعض المتدينين، وهي أننا لا نستطيع أن نتخذ أي موقف ولا أن ندرك أي حكم متعلق بالإله. ولذلك فلا أعتقد أن هناك عاقلا منصفا سيستمع إلى دعوى مثل هذه.

۞ هل يشترط اتفاق الناس في بعض الإلهيات لصحتها:

هناك بعض المنكرين يقولون إننا نرى الخلافات الهائلة الحاصلة بين البشر في موضوع الإلهيات ما بين مثبت مؤمن ونافٍ ملحد، وما بين موحد ومشرك، ومثلث ومثنّ، ثم هم اختلفوا في صفات الإله بين مجسم ومنزه، واختلفوا في أفعاله وأحكامه وغير ذلك مما هو مشهور معلوم.

وهذا الاختلاف في حدّ ذاته يوجب الكف عن الكلام في الإلهيات، وعدم جواز الجزم برأي دون رأي، وإقفال الأبواب في هذه المباحث.

هكذا يزعمون.

ولكنا نقول: هذا الكلام الصادر منهم عبارة عن مغالطة وطريقة مقلوبة في الاستدلال، فمتى كان يُستَدلُّ بالخلاف الحاصل على بطلان جميع الآراء في موضوع الخلاف، ومتى كان الخلاف الواقع موجبا للكف عن البحث في موضوع الخلاف. لا يصح عقلا أن يقول قائل: ما دمنا مختلفين لم نجمع على أمر فإن جميع آرائنا باطلة، أو ما دمنا مختلفين غير متفقين على رأي فلا يصح لواحد أن يعود إلى البحث في هذا الموضوع... إلخ.

إن هذه لطريقة سخيفة ساذجة في معالجة المسائل، وحل النزاعات أو الحكم في الأفكار.

فلم يزل البشر مختلفين ليس فقط في الإلهيات، بل في سائر المعارف والعلوم الطبيعية والإنسانية وغير ذلك، ولم يمنع ذلك أحدا منهم من مواصلة البحث والبناء على الرأي الذي يترجح عنده، ثم إن المنظومة العملية والآراء العلمية المبنية على هذه المنظومات تكون في حدِّ ذاتها أحد البراهين على سلامة الأسس والبناء، وطريقة عملية للإثبات.

ولن يزال الناس محتاجين إلى مراجعة أعمالهم ونقدها وتصويبها، ومجردُ التسليم بهذا القدر، يستلزم ردَّ دعوى من قال ما دام الإجماع لم يحصل، إذن يجب الكف عن الكلام والبحث فيه. هذه الطريقة طريقة غير صحيحة منهجيا ولا عمليا كما هو ظاهر.

والأقرب منها عند الإنصاف هو عكسها، أعني أن يقال:

إذا حصل الإجماع على أمر والاتفاق عليه على سبيل القطع، فهذا هو الطريق الصائب لقطع الاستمرار فيه والتنازع حوله، فالإجماع هو الحجة على وجوب عدم الخلاف، ولا يقال إن الخلاف حجة على عدم جواز البحث.

❁ هل استمرار النزاعات بين الناس توجب عليهم ترك البحث:

بعض الناس يقولون: إننا نرى أن بعض النزاعات والتفرقات بين البشر حاصلة من وراء الاختلاف في الأديان والمذاهب، ولذلك فإذا أردنا جمع البشر وتوحيدهم، فيجب علينا أن نحرص على إبطال الأديان والمذاهب، وعدم جعلها في مكانة عالية، بل ينبغي أن يتم الإلقاء بها في زوايا الإهمال، لأن هذا هو السبيل للحفاظ على البشر.

وهذه الحجة والتسويغ يكاد يضحكني، ولكني لا أفعل لأنني أدرك مدى خطورة تسلل هذا الوهم إلى نفوس الناس، ولا سيما والمخالفون يلوحون بأنه لن يحصل اعتدالُ أمور البشر إلا بعد القضاء على الأديان أو إهمالها كليا من حياة البشر.

وقد بحثت هذه المسألة في كتاب خاص، ولا نريد هنا التفصيل والتطويل، بل الاقتصار على الأصول وبعض أهم الأسس لحل هذه الإشكالية.

إن النزاع الحاصل بين البشر في الآراء والأفكار، ليس من ضرورته أن يؤدي إلى المقاتلة والمجافاة إلا إذا كانت الآراء المختلف فيها تحض البشر على قتل بعضهم البعض، ليكون المقتلة والإفساد مطلوبين لذاتيهما. فإذا كان الأمر كذلك، فإن هذا أعظم دليل على فساد وبطلان الآراء التي تنادي بقتل

البشر لأجل القتل. ولكن هل الواقع في الأديان كذلك؟ يعني هل توجد نصوص وأحكام متفق عليها في الأديان بقتل كل المخالفين لها؟

لا أعتقد أن أحدا يمتلك أدنى معرفة دينية ثم يزعم أن الإسلام مثلا: يأمر أتباعه بقتل المخالفين لكونهم مخالفين، وإلا فلا داعي لدعوتهم وخطابهم والمجادلة معهم، ولما وجدت أحكام تبيح الزواج والبيع والشراء وغير ذلك معهم. إذن هذا النوع من الأحكام غير موجود في الإسلام. ولذلك فإننا نقول: إن النزاعات والمقاتلات والإفساد الحاصل بين البشر له أسباب أخرى تدور حول الطمع والظلم والاستبداد، ولا تنبعث من نفس الاعتقاد والدين. ولذلك إذا تم معالجة تلك الأسباب كفّ الناس عن الإفساد. ولكن نعود ونقول إن احتمال حصول التوافق على الأديان أي انتشار دين أو فكر أو فلسفة واحدة معينة بين جميع البشر احتمال ضئيل، ولكن مع ضآلته فلو حصل، فإننا نقطع أن المقاتلات والإفساد بين الناس سوف يظل موجودا، وهذا وحدَه أكبر دليل على أن الأسباب الحقيقية وراء الحروب والمظالم، ليست عين الاعتقادات والأفكار والأديان، بل أمور أخرى وراءها.

ولا نقصد هنا القول: إنه لا يوجد سبب مطلقا ينتسب للدين، قد يتولد عنه بعض الحروب والنزاعات، ولكن غاية ما نقوله إن الموجود في الإسلام أن الحروب والمقاتلات لا تكون مطلوبة لذاتها، بل لفتح الطريق للدعوة أو كف الأذى عن الإسلام وأهله، ولا يصح أن يقال إن الإسلام مثلا يطلب الأذى والقتل والمحاربات لأجلها عينها، فيكون الإسلام إن صحّ ذلك، محرضا على الظلم والأذى. وهذا مجمل ما يمكن أن يقال.

ولذلك فإننا دائما ندعو إلى فتح أبواب الدعوة وعدم إغلاق المنافذ،

اشتراط العلم والإدراك بالوضع والجهة

فهذا السبيل هو أهم السبل لسدّ باب الحروب وتعرف الناس على بعضهم وانتفاعهم من بعضهم، وهو في الوقت ذاته أهم باب لسدّ الطريق أمام المنتهزين الأنانيين، الذين لا يأبهون إذا أوجدوا حروبا يقتل فيها مئات الآلاف من البشر لأجل تحصيل منافع مادية، ومن أجل نشر سلطتهم بغير حقٍّ.

حول نقد الصحوة الإسلامية

لما انتهيت من نقد كتاب «تأملات في مفهوم الفعل الإلهي»، وتوصلتُ إلى المقدمات الأولى وكشفت عن المغالطات التي امتلأ بها الكتاب، بل لا أعدو الحقيقة إن قلت إن الكتاب بني عليها. رأيت أن أعقِّب ذلك بنقد لكتاب آخر للمؤلف نفسه له علاقة وطيدة بما سبق، فرأيت من حسن العمل وإتقانه أن أكتب شيئا في رد ما ادعاه د. عادل ضاهر في هذا الكتاب.

وكان د. ضاهر قد ادعى في تأملاته في مفهوم الفعل الإلهي أن الإله إذا كان منزها استحال أن يكون له أفعال مؤثرة في العالم الجسماني، وإذا كان جسما بطل كونه إلها، وبطل الدين على كلا الوجهين، لأنه مع الاستحالة العقلية لمطلق الفعل الإلهي يبطل الدين المنزل بإذن الله تعالى، وأراد في نقده للصحوة الإسلامية أن يثبت زعمه بأن الفعل الإسلامي محال في نفسه، أعني أنه أراد إثبات أن بناء النهضة في المجتمعات على أسس دينية، هي في حد ذاتها محال وأمر باطل لا يتصور صحته.

فكأنه أراد إبطال أسس العلم الديني في الكتاب الأول، وأراد هنا إبطال أسس العمل الديني في هذا الوجود. وذلك ليتأتى له ولصحبه ــ ممن رجحوا الإلحاد ــ مُناكرة الأديان وإبطال تأثيرها وإيقاف انتشار نورها. ونحن لا نتوقع من هؤلاء غير ذلك، بل نعلم كثيرا مما يقومون به، وآثارهم في المجتمعات



العربية والإسلامية المعاصرة، التي بلغت حدا لا يحسن التغافل عنه، ولهذا محل آخر.

وسوف نتناول في هذا الموضع آراءه جملة وتفصيلا، مبينين الأسس التي اعتمد عليها، ثم ننقضها ونهدم ما بناه، ليظهر للباحثين أن مخالفي الأديان، وخصوصا الدين الإسلامي، الذي لم يطرأ عليه تحريف ولا تضييع لن يتمكنوا من أن يقولوا شيئا بدون أن يبنوا أقوالهم على مغالطات أو أغلاط. ووظيفتنا أن نكشف عن ذلك، لنساعد العيون والقلوب على تبيان الحقائق والواقع.

العلاقة بين المعرفة العملية والمعرفة العلمية في الإسلام

يحاول الباحث أن يفكك العلاقة بين الإسلام وبين الأحكام العملية التي يؤسس عليها أغلب الإسلاميين نظام الدولة والمجتمع في الإسلام، ويزعم بشتى السبل أن هذه العلاقة مصطنعة وتاريخية، أي: كانت في مرحلة زمانية معينة ثم لم تبقَ، ولا يجوز استصحابها وتعميمها. وأنَّ الباقي مجرد معرفة دينية عارية عن أي علاقة بالحياة العملية، وقد سبق أن بينا أنه يزعم أن المعرفة الدينية لا تستحق أصلا أن تسمى باسم المعرفة، ولا أن يقال عليها إنها علم، فالشروط الصحيحة للعلم غير منطبقة عليها، وبذلك تكون الأصول الدينية غير علمية، وكذلك الأحكام العملية إما تاريخية أو لا قيمة لها في نفسها.

هكذا يحاول د. ضاهر توضيح المسألة، ويقيم عليها البراهين بحسب ما يزعم. وسنبين بدورنا حجم المغالطات والأخطاء التي يتوسل بها عادل ضاهر للوصول إلى هذا الهدف المرسوم سابقا، فهو غايةٌ يُطلَبُ الوصول إليها، ثم تخترع المقدمات اختراعا بصورة أو أخرى، وترتب في صورة برهان، ليتم التأثير بواسطته في نفوس الناس، لدفعهم إلى التشكك من مقولة أن للإسلام معرفة علمية أو عملية. ويمكن لنا أن نقول إن بعض الباحثين يهيمون في أثناء هذه التلفيقات، يحسبون أنفسهم نظارا وأن النتائج علوم حقيقية، ولكن ظنهم

هذا لا يستلزم كونهم كذلك في نفس الأمر. والهدف الأعظم من هذه الجهود التي يبذلها العلمانيون هو: إقناع الناس بأن كل ما يتعلق بالإسلام مجرد خيال وأوهام لا قيمة لها.

فهل الأمر فعلا كذلك؟

يقول د. عادل ضاهر: إن الإسلاميين يبحثون في جهة ليست هي التي ينبغي أن يتم البحث فيها للوصول إلى حل في هذه المسألة: إنهم يحاولون العثور على نصوص دينية تثبت أن هناك أصلا صحيحا للأحكام المتعلقة بالحياة العملية (العامة والخاصة) بالدين، أي إن هذه الأحكام جزء من الدين. وبالتالي فللدين علاقة بالدنيا عموما أو خصوصا هذا هو المنهج الذي يسير فيه الباحثون من الإسلاميين، وكذلك الذين يعارضونهم من العلمانيين؛ تراهم يحاولون إثبات أنه لا يوجد أدلة شرعية (لا من القرآن ولا من السنة) على صحة اعتبار هذه الأحكام العملية أحكاماً شرعية معتبرة، بل هي مجرد أحكام وقتية تاريخية، أو جيء بها لظروف معينة. ويقول: إن طريقة البحث ينبغي أن تكون على النحو الآتي:

لا بُدّ من البحث في كل من المسألتين الآتيتين:

۞ **المسألة الأولى**: «تتعلق بما هو مطلوب على وجه التحديد (ما هو نوع المعرفة أو المعارف المطلوبة) لتنظيم المجتمع سياسيا وقانونيا واقتصاديا»[1].

۞ **المسألة الثانية**: «تتعلق بما إذا كانت المعرفة أو المعارف المطلوبة، لغرض تنظيم المجتمع على النحو المذكور هي معرفة تجد أساسها الأخير في

(١) نقد الصحوة الإسلامية، عادل ضاهر، بدايات، ص٦.

المعرفة الدينية، ولا يمكن بالتالي اشتقاقها إلا من المعرفة الدينية»[1].

والسبب الذي من أجله يتّبع د. ضاهر هذا الأسلوب من البحث، هو أنه إذا عرفنا ما هي العلوم وحصرنا المعارف التي يتوقف عليها بناء أحكام المجتمعات وتنظيم العلاقة في الدول، ثم تبين لنا أن طبيعة المعرفة الدينية لا يمكن أن تنتج منطقيا ولا عقليا هذا النوع من المعارف، إذن يتبين لنا أنه من المحال أن نقول: إن الدول تُبْنى على أساس الإسلام أو على أساس المعرفة الدينية. وإذا تبين لنا ذلك، ووجدنا بعض النصوص التي تدل على وجود علاقة بين الدين والدولة، فإنه يجب علينا عقلا أن نسعى في تأويل هذه النصوص عمّا تفيده، ونجعلها مجرد علاقة تاريخية لا تأصيلية، يعني لا بد أن يقال إن السبب في وجود هذه العلاقة هو مجرد الاتفاق والظروف التاريخية المعينة، وليست مبادئ أصيلة تنتمي للدين في نفسه، وإلا لزمنا الوقوع في التناقض إذا أصررنا على القول بأن الإسلام معرفة دينية ودنيوية، وله علاقة بالدول وأحكامها وغايتها[2].

وهؤلاء يوضحون طريقتهم في هدم الأديان وخصوصا الإسلام بالطريقة الآتية، قال د. ضاهر: «يتضح أن هناك تناقضا بين:

١ ـ افتراضنا أن المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم المجتمع لا تقبل الاشتقاق من المعرفة الدينية.

٢ ـ وافتراضنا أن العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام هي علاقة ضرورية، تنبع من ماهية الإسلام.

(١) نقد الصحوة الإسلامية، عادل ضاهر، ص٦.

(٢) هذا هو خلاصة توضيح ما أراده عادل ضاهر، انظر ص٦.

وهذا التناقض لا يمكن تجنبه إلا إذا:

ـ أولنا العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام على أنها: لا يمكن أن تتجاوز حدود العلاقة التاريخية.

ـ أو بَرْهَنَّا هنا على أنَّ المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم المجتمع، ليست مستقلة عن المعرفة الدينية»[1].

هذه هي الخطوات التي يسير عليها عادل ضاهر، وسوف نماشيه في هذا الترتيب ونحرص على مناقشته في كل فكرة في الموضع الذي طرحها فيه.

بيان التناقض بين المقدمتين:

يحاول د. ضاهر أن يوضح التناقض بين المقدمتين الأولى والثانية على النحو التالي:

١ ـ إذا قلنا إن المعرفة العملية لا يمكن اشتقاقها من المعرفة الدينية ينتج عنده أن: «لدى الإنسان القدرة على أن يحصل على المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم المجتمع باستقلال عن اللجوء إلى الدين»[2].

٢ ـ إذا قلنا إن العلاقة بين الدين والدولة ليست تاريخية بل علاقةٌ ضروريةٌ منطقيا أو تصوريا، فهذا يعني أن الإسلام هو مصدر المعرفة المطلوبة لتنظيم المجتمع، «إن هذا يعني على وجه التحديد: أن الإنسان لا يمكنه أن يعرف، باستقلال عن اللجوء إلى تعاليم الإسلام، كيف ينظم شؤون حياته الاجتماعية والسياسية والقانونية والاقتصادية»[3].

(١) نقد الصحوة الإسلامية، ص٧ ـ ٨.

(٢) نقد الصحوة الإسلامية ص٧.

(٣) نقد الصحوة الإسلامية، ص٧.

إذن كل من هاتين المقدمتين المفترضتين تستلزم نتيجة لا تجتمع مع المقدمة اللازمة عن الأخرى، ففي الأولى: الإنسان قادر على المعرفة العملية بدون اللجوء للدين، وفي الثانية: الإنسان غير قادر على المعرفة العملية بدون اللجوء للدين.

وهاتان النتيجتان متناقضتان بلا ريب. ولكن السؤال هل الاحتمالان اللذان فرضهما أوّلاً، هما الاحتمالان الوحيدان الممكنان؟ أي هل العلاقة بينهما علاقة تناقض بحيث لا يتصور وسط بينهما؟

وأيضا: هل كل من المقدمتين تستلزم النتيجة المذكورة استلزاما ضروريا؟

أقول: لا يصح للدكتور عادل ضاهر أن يستنتج النتيجة التي يهرع إليها، إلا إذا استطاع البرهان على هذين السؤالين، أو بالأصح إلا إذا استطاع البرهان على النسبة الخبرية المسؤول عنها بهذين السؤالين! وإلا فإن استنتاجه واستنباطه يكون بلا فائدة، ولا قيمة له إلا قيمة استعراضية بهلوانية لا غير.

وذلك لأنه لو كان هناك احتمال ثالث بين المقدمتين المفروضتين، فقد يكون هو الحل! وإذا كانت النتائج التي انتهى إليها لا تنتج بالضرورة عن هذه المقدمات المفروضة، فكل ما قاله ويقوله إذا باطل لا قيمةَ منطقيةً له، ولا قيمة عملية ولا علمية بالضرورة.

توضيح المقدمتين المفروضتين:

❖ أولا: توضيح وتحليل للمقدمة الأولى:

المقدمة الأولى التي يفترضها تعني أننا إذا عرفنا ما هي العلوم والمعارف التي تتوقف عليها المعرفة العملية المنظِمة للدولة، ثم أثبتنا بطريقة أو أخرى

أن هذه المعارف لا يمكن استنتاجها من المعرفة الدينية، فهذا ينتج بالضرورة أن الدين لا علاقة له بالدولة، ولا علاقة له بالتنظيمات الاجتماعية. ولكن من أين يُنتج ذلك أن الإنسان قادر على معرفة تلك العلوم التي توصله إلى الكمال في مجال المعارف العملية؟! من الظاهر أنه لا علاقة منطقية بين إثبات: عدم إمكان اشتقاق المعرفة العملية من الدين، وبين ضرورة أن يكون الإنسان بمعزل عن الدين قادرا على ذلك؛ لأن العلاقة بينهما ليست علاقة التناقض ولا التضاد في حالة الإثبات، حتى يقال إذا أثبتنا الأولى انتفت الثانية وبالعكس.

إن الحكم بأن الإنسان قادر على إدارة شؤونه العملية إدارة توصله إلى الأهداف الكلية (كالسعادة الحقيقية، أو العدالة الاجتماعية، أو كماله الممكن له) لا ينتج من المقدمة المذكورة، بل يحتاج إلى دليل خاص يدل عليه، وهو ما لم يقم بإثباته ولا حتى بالإشارة إليه. إنه اعتبر التلازم بين المقدمتين المذكورتين تلازما ظاهرا لا يحتاج إلى دليل. وهذا نوع من المغالطة والمشاغبة!! ولكن لن نكون من المتسرعين، فلن نندفع وراء هذا الحكم الآن إلى أن ننتهي شيئا فشيئا من تتبع المؤلف في كتابه المذكور، فربما ذكر البرهان المذكور في موضع آخر!

إذا هناك أمران في صدد الجواب عن كلام المستدل:

- لا نسلم أن المعرفة الدينية لا تنتج المعرفة العملية المطلوبة.

- لا نسلم أن الإنسان قادر على الوصول إلى الكمال (أو الأكمل) في هذه الحياة، بنفسه في كل لحظات الزمان ومواضع المكان.

وربما يكفينا أن لا نسلم لزوم كفاية قدرة الإنسان بناءً على نفي إمكان

استمداد المعرفة العملية من الدينية.

ويمكن أن نسلم من جهة أخرى بقدرة جنس الإنسان، ولكن هذه القدرة لا تحدث فجأة، ولا لفرد معين منهم بالضرورة، ثم هي لا تستلزم تحصيلهم الكمال المدَّعى في كل آنٍ وحال لجنسهم مهما بقي موجودا. ويمكن أن نقول: إن الإنسان وإن لم يكن قادرا على الاستقلال في المعرفة العملية، ولكنه قادر على أن يميز المعرفة النافعة عن غير النافعة. ومع ذلك فهذا التمييز ليس بديهيا بل هو نظري، ولا يحصل بالضرورة لكل فرد فرد، ولا لكل جيل جيل وحدهم، بل قد يحصل لبعضهم ويكتفي الآخرون بالثقة بأقوال هؤلاء وحكمهم.

وسوف نفصل في هذه الاحتمالات التي تكفي وحدها لتفنيد جميع دعاوى المستدل.

❖ ثانيا: توضيح المقدمة الثانية:

يريد د. عادل ضاهر من هذه المقدمة الفرضية أن المعرفة العملية المطلوبة لا يحصل الإنسان عليها كُلا وبعضا (أي كليا وجزئيا) إلا من المعرفة الدينية، أي إنه لا يستطيع الحكم مطلقا على أي جزئية من الجزئيات العملية بأنها نافعة له إلا إذا عرف ذلك من الدين.

ولكن: هل هذا هو المعنى المراد من الدين الإسلامي عندما أوجب على البشر التزام الأحكام العملية لأنها توصله إلى السعادة الدنيوية والأخروية؟

يعني هل يوجد في الدين حكم أو قاعدة تقرر أنه لا يمكن لأي إنسان ولا لأي مجموعة من البشر، لأي زمان محدد ولأي زمان غير محدد، أن

يقوموا بإدارة أمورهم بطريقة نافعة لهم إلا إذا عرفوا الأحكام التفصيلية من الدين؟

وأيضا هل يقرر الدين أن إدارة الناس لشؤونهم الدنيوية لا تمكن إلا بالطريقة المقترحة الواجبة في الدين نفسه؟ أم إنه يقرر أن البشر قد يقدرون على إدارة شؤون أنفسهم ولكنهم لن يصلوا إلى أكمل الطرق وأنفعها إلا إذا تمسكوا بالأحكام الشرعية!!

وهذا يعني أن الدين يقرر بصورة واضحة: أن هناك عدة طرق يقدر عليها الناس يديرون بها أمورهم، ولكنه يقرر بوضوح أنه ومع اشتمال هذه الطرق على بعض المصالح واجتناب بعض المضار، إلا أنهم لا يحيطون بالطريقة الأكمل الجامعة لكل نواحي الخير والنافية لكل جهات الشر إلا إذا التزموا بأحكام الشريعة الإسلامية؟!

هكذا نفهم نحن ما يدعو إليه الدين بقواعده الكلية وأحكامه الجزئية.

وهذه الاحتمالات وحدها تكفي لإبطال مزاعمه وغيره من العلمانيين، لأنهم يفتقرون إلى مقدمات مبرهنة تفيد أن الدين ينفي أي إمكان لطرق أخرى يدير بها البشر أنفُسَهم وتحَصِّلُ لهم بعض المصالح كثرت أو قلت. ومع عدم إقامة البرهان على هذه الدعوى فإن كل الكلام الذي ساقه هنا يصبح بلا قيمة ومجرد ثرثرة فارغة، ومغالطات مقصودة لا يلتفت إليها العقلاء.

وسوف نظهر في أثناء تحليلنا لكلامه في هذا الكتاب ما ذهبنا إليه من مناقضات ونقوضٍ ومعارضات؛ لكي يظهر أنَّ ما ادعاه الخصم عار عن الحقيقة ومجرد تحكمات محضة، كما تحقق ذلك في تفنيد تأملاته في مفهوم الفعل الإلهي.

❁ خيارات الإسلاميين ومناقشتها من طرف العلمانيين:

لا يتوقف أحدٌ في أن الإسلاميين، أو على الأقل أغلب الإسلاميين، لا يسلّمون بأن العلاقة بين الدين والدولة منقطعة تماماً، بل توجد هناك علاقة ما، ولا بُدَّ للدولة من الاستعانة أو البناء على الأحكام الدينية الشرعية. ولهم أن يختلفوا أو يتفقوا بعد ذلك على حدود وطبيعة هذه الأحكام.

وفي الوقت نفسه لا يملك أحد من العلمانيين إلا أن يخالف هذا الموقف بطريقة أو أخرى، فإما أن ينكر وجود أحكام إسلامية تتعلق بالنظام العام. أو يقول: نعم توجد أحكام ولكنها كانت تاريخية، وانتهت فعاليتها بعد انقضاء ذلك التاريخ، أو يقول: توجد أحكام ولكننا لا نسلم بها ونعاندها ونناقضها.

وهؤلاء الذين ينكرون ـ من العلمانيين ـ وجود أحكام عملية عامة على هذا النمط، قد يحاولون إبطال الأدلة أو دلالاتها، فيخوضون لذلك معارك في فهم النصوص الدينية مع الإسلاميين، وإما أن يقولوا: إن الثقافة الدينية والعلوم لا تملك منطقيا إذا أريد لها الاتساق مع نفسها أن يكون لها أحكام عملية عامة، وكل دين يزعم له هذا النوع من المعرفة فهو متناقض مع نفسه. وإلى هذا الفريق ينحو د. عادل ضاهر كما رأينا في تأملاته في مفهوم الفعل الإلهي، حيث ينكر أي فعالية لله في العالم، ومن المتوقع أن ينكر إمكانية وجود أحكام شرعية عملية تبعا لذلك، وسنرى ذلك أيضا بشيء من التفصيل في نقدنا لما كتبه في (نقد الصحوة الإسلامية).

بعد أن وضحت جهة التناقض التي يزعمها، قال إن منظري الصحوة الإسلامية لا يملكون إلا أن يقولوا: إن هناك علاقة وطيدة بين المعرفة العملية

والمعرفة الدينية، ويقول إن هناك تأويلين لهذا البديل:

١ ـ **التأويل الأول**: يكون بمقتضاه عدم استقلالية المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم المجتمع عن المعرفة الدينية منطقيا.

ويقول د. ضاهر بناء على هذا التأويل: «فإن الإنسان بناءً على وجهة النظر هذه، وبغض النظر عن ظروفه الزمانية والمكانية وعن مدى تطور قواه العقلية، ليس من الوجهة الإبستمائية في وضع يسمح له بأن يعرف كيف ينظم شؤون حياته الدنيوية، ولأي غاية إلا إذا كان في وضع يسمح له بأن يعرف ما الذي يأمره الله بفعله في هذا السبيل، إن المعرفة الدينية ذات أسبقية منطقية على المعرفة العملية»[1].

هذا هو التأويل الأول بحسب ترتيب عادل ضاهر، ومعنى هذا الحلّ: أن الإنسان لا يستطيع أن يدبر أمرا من أمور دنياه، وخصوصا المتعلقة بالمجتمع والدولة، إلا بعد الرجوع للمعرفة الدينية والاستنباط منها والبناء عليها. وهذا هو المراد بأن المعرفة الدينية سابقة للمعرفة العملية سبقا منطقيا. فالشرط المنطقي للشيء يستلزم إحالة وجود الشيء إلا به أو بعد وجوده.

ولنا أن نتساءل هنا: هل الدين الإسلامي يقرر ذلك؟ وهل يستلزم الدين مطلقا هذه التبعية؟ أم إن هذا الافتراض مجرد فكرة خطرت في خاطر عادل ضاهر وليس لها مصداق.

ثم هل المقصود من التوقف المنطقي توقف كلي تامّ، أم هذا توقف في بعض الأمور دون سائرها.

(١) نقد الصحوة الإسلامية، عادل ضاهر، ص٨ ـ ٩.

إن ظاهر كلامه يدلُّ على أن التوقف تام كليّ، بمعنى أن الإنسان لا يستطيع فعلا أن يحرز أي معرفة عملية إلا بعد أن يستحضر المعرفة الدينية، ويبني عليها أو يستمد منها معرفته العملية، هذا هو المراد للترتب والاشتراط المنطقي.

وسنناقش ذلك كله عندما نوضح تفاصيل نقد د. عادل ضاهر لهذا التأويل.

٢ ـ التأويل الثاني: وهو الذي تكون المعرفة العملية غير مستقلة عن المعرفة الدينية، لا لعلة منطقية، بل لأسباب عادية واقعية(١).

وهذا التأويل: «يجعل علاقة المعرفة العملية بالمعرفة الدينية علاقة تفرضها سمات معينة للإنسان، وليس الطبيعة المنطقية لكلا النوعين من المعرفة، فبناء على هذا التأويل: إن الإنسان غيرُ قادر، ليس لأسباب منطقية أو تصورية، بل لنقص فيه على أن يصل إلى معرفة بدون توجيه إلهي، إن هذا الموقف لا يعني أن المعرفة العملية متضمنة في المعرفة الدينية، ولا يعني بالتالي أنه لا يمكن حتى نظريا الحصول على معرفة عملية باستقلال عن المعرفة الدينية، إنه يعني فقط أنه يستحيل عمليا وواقعيا على الإنسان أن يحصل على معرفة عملية بدون اللجوء إلى المعرفة الدينية. إن الإنسان عاجز لأسباب تتعلق به وليس لأسباب نظرية أو منطقية، عن أن يعرف حقا كيف يتدبر شؤون دنياه بدون توجيه إلهيٍّ»(٢).

وهذا الموقف يعني أنه ليس هناك ترتب منطقي، ولا شرط عقلي،

(١) نقد الصحوة الإسلامية، ص٨.

(٢) نقد الصحوة الإسلامية، ص٩.

يستلزم توقف الحصول على المعرفة العملية على المعرفة الدينية، ولكن الأسباب في التوقف عملية واقعية محضة، فمن حيث الإمكان، يمكن للإنسان تحصيل تلك المعرفة بدون توقف على معرفة دينية، ولكنه قاصر عن تدبير شؤون نفسه إلا بالاستعانة بالمعارف الدينية.

وهل هذا قصور دائمٌ أم غير دائم؟ بمعنى هل يمكن أن يأتي على الإنسان حين من الدهر يصبح فيه قادرا على الاستقلال بنفسه في إدارة شؤونه الدنيوية بدون الاعتماد على توجيهات إلَهية؟ هذا ما لم ينصّ عليه بصراحة في هذا التأويل، ولكن إطلاقات كلامه تقتضي الحكم على الإنسان بهذا الحكم على الدوام. وهذا يعني أن الإنسان سيبقى مهما امتدت بوجوده الأزمان محتاجا إلى التعاليم الإلَهية لتدبير شؤون دنياه.

٣ ـ التأويل الثالث: بعد أن ذكر د. ضاهر التأويلين السابقين، بيّن أن هناك موقفا ثالثا محتملا عند الإسلاميين عموما، وهذا الموقف لا يعتمد على الأسس الفكرية والموضوعية التي بُني عليها الموقفان السابقان، ولكنه يعتمد على مفهوم (الطاعة لله تعالى)، وهي التي ترسم العلاقة بين المخلوق والخالق، فما دام الخالق أمر الناس بطاعته، فالواجب عليهم طاعته والائتمار بأوامره مهما كانت العلل والأسباب، ولا يهم معرفة الأسس التي تبنى عليها الأمور والأحكام التي هي موضوع التكليف أي المكلَّف به.

قال د. ضاهر: «إذا كان الله يأمره، كما يدَّعي أصحاب هذا الموقف أنه يأمر المسلم بالفعل، على أن ينظم شؤون دنياه على نحو معين، فهو مُلزم بوصفه مسلما، بأن يفعل ذلك، إنَّ ما هو مطلوب لتقرير ذلك الإلزام هو أن يعرف أن الله هو الذي يأمره ولا شيء آخر. فإذا كان الله يأمر المسلم بأن ينظم

حياته وفق مبادئ معينة. فإن هذا يعني أن امتثاله لهذه المبادئ هو في صميم تعاليم الإسلام، أي إنه لا يمكنه أن يفصل بين كونه مسلما وعمله بهذه المبادئ، مهما كانت العلاقة المنطقية بين المعرفة العملية والمعرفة الدينية»[1].

وهذا الموقف يتوقف تصحيحه إذن حسب هذا العرض على إمكانية معرفة، بل على حصول المعرفة على حسب المعرفة عند الإنسان؛ بأنّ الذي أمره بهذه الأحكام هو الله لا غير الله. فإذا لم يمكن حسب العقل والواقع معرفة الله، فلا يمكن حصول هذا الشرط وإلا أمكن. هذا هو الأساس الذي يحسن النظر فيه، وهو الأمر الأهم في هذا الموقف.

وأما الأسس الأخرى فسوف نذكرها ونناقشها في موضعها.

وسيحاول كما لم يعد خافيا، أن يبطل كل الأسس التي يتوقف عليها هذا القول بنوع من التمحل والتكلف والإلزام بما لا يلزم خصمه، وهذه السمة من المناقشة صارت الآن ظاهرة في كلامه.

۞ المعرفة العملية والمعرفة الدينية:

قبل أن نشرع في مناقشة هذه المواقف الثلاثة وتحليل رأي الكاتب فيها، ينبغي أن نلخص المراد بالمعرفة الدينية والمعرفة العملية، وذلك لأن الحجاج ينبني على تصور هذين المفهومين انبناءً ظاهرا، وتتوقف كثير من الأحكام على ذلك التصور، واتخاذ موقف من الأمور يتوقف بالضرورة على تصور أطرافها ولو من وجه ما.

(١) نقد الصحوة الإسلامية، ص٦٠.

❖ أولا: المعرفة العملية:

يريد بها جملة المعارف والعلوم التي تلزم البشر لتنظيم المجتمعات الإنسانية، وهذه المعارف تشتمل على أمرين:

١ ـ الغايات الكلية كما نُعبِّرُ عنها، والبعيدة لا القريبة كما عبَّرَ عنها د. ضاهر[1]، وذلك مثل: تحقيق العدالة الاجتماعية أو السعادة أو الحرية وما أشبه ذلك. وهذا يتضمن لزوم معرفة ترتيب هذه الغايات بحسب الأهمية نظرا للنظام الذي يتبناه البشر.

٢ ـ المعرفة العملية للوسائل التي تضمن الوصول لهذه الغاية الكلية. وهذه المعرفة نوع من المعارف التطبيقية، وذلك يتضمن معرفة الوسائل التي تحقق العدالة أو الحرية بين أفراد المجتمع، ويتوقف ذلك بالضرورة على معرفة أحوال المجتمعات الإنسانية وظروفها في الزمان والمكان. ويتوقف ذلك على معرفة التاريخ الاجتماعي للناس، ومعارف أخرى تمكننا من استثمار العالم (الطبيعة) لخدمة الأغراض والأهداف الإنسانية وكيفية الاستفادة منها مع عدم التعدي على حقوق الآخرين.

والحاصل أن المعرفة العملية تتوقف على:

- معرفة اجتماعية.
- معرفة طبيعية.
- معرفة معيارية خلقية.

(١) نقد الصحوة الإسلامية، ص١١.

❖ ثانيا: المعرفة الدينية:

يهتم المؤلف د. عادل ضاهر بالمعرفة الدينية في حدود الديانات الإبراهيمية! ويعني بها (الإسلام، اليهودية، المسيحية) ويخصص من بينها الإسلام، لأن خطابه متوجه أساسا إلى المسلمين، وقرر أن الاعتقاد الديني يدور حول محور مهم هو الاعتقاد بالله بصفات خاصة، يوضحها بقوله: «الاعتقاد بوجود خالق واحد أحد لكل شيء، خالق أزلي وكليّ الحضور وكليّ القدرة وكليّ المعرفة وكليّ الخير وكلي الحرية ومصدر للالتزام الخلقي، وهذا الخالق الأزلي هو الله الواجب الوجود، إن امتلاك معرفة دينية هنا يعني، في المقام الأول، معرفة صدق هذا الاعتقاد وصدق أي قضية يمكن اشتقاقها منطقيا منه»[١]؛ ويعود ويلخص كلامه فيقول: «وبإمكاننا الآن في ضوء ما سبق أن نعرف المعرفة الدينية على أنها أي معرفة قد تكون لدينا عن وجود الله أو صفاته أو أفعاله أو مقاصده، وأي معرفة نشتقها منطقيا من السابقة»[٢].

هذه الأفكار هي خلاصة ما ذكره د. ضاهر حول مفهوم المعرفة العملية والدينية.

ولنا على ذلك بعض الملاحظات:

لا يبعد بحسب مفهوم الدين المقرر عند العلماء بالدين، ومن هذه التعريفات قولهم: «الدين وضع إلهيٌّ مساوقٌ (أو سائق) لذوي العقول السليمة إلى خيرهم بالذات»، أي خيرهم في الدنيا والآخرة، وهذا التعريف يعتمد على المفاهيم والأحكام الظاهرة من الآيات القرآنية التي تنص على أن منزل

---

(١) نقد الصحوة الإسلامية، ص١٥.

(٢) نقد الصحوة الإسلامية، ص١٦.

الدين (الأحكام العقائدية والعملية) هو الله تعالى، وأنه لا شيء أوجب على الله تعالى ترتيب الثواب والعقاب على التصديق بالأحكام المنزلة، بل ذلك الترتب كله باختيار الله تعالى. ويظهر من التعريف أن الأحكام المنزلة في الدين ينقاد لها ذوو العقول، أي يدركون صحتها وحقيقتها، على الأقل يدركون حَقِّيَّةَ الأصول الكبرى منها وكثيرا من الأحكام الفرعية. وهذا المفهوم للدين يدرك منه أن العقل قد يدرِك بعض المعارف المنزلة في الدين، ولكن كونها مُدرَكَةً بالعقل لا يستلزم كونها من الدين، وأما كونها من الدين فإن النصوص الدينية نفسها يظهر منها أنها ينبغي أن تكون مفهومة ومقبولة أو مُدرَكَةً بالعقول الصحيحة.

فلا تعارض في نظر علماء الدين بين كون الأحكام منزلة في الدين، أي جزءا منه، أو لازمة عنه، وبين كونها في نفس الأمر يمكن الكشف عنها بالعقول المحضة والعادية.

وعلى ذلك، فقد تكون بعض المعارف الدينية مُدرَكَةً بالعقول، وبعضها غير مُدرَك، فلا شيء يوجب بحسب التعريف، ولا بحسب العقل الصحيح، أن تكون أحكام الدين لا يمكن إدراكها إلا منه، بل غاية ما يجب لها أن دعوى كونها من الدين يتوقف إثباته على الدين نفسه، أما إدراكها في نفسها فقد لا يتوقف على نزول الشريعة والدين.

وهذا الفارق مهم جدا، ولولا أن هذه الملحوظة ذات أثر كبير فيما سيأتي من تحليلات ونُقودٍ لما ذكرناها هنا، ولما كنا سنذكرها لاحقا. وينبني على هذا التحليل أن كثيرا من المعارف الدينية (العملية الفرعية والعلمية العقائدية) يمكن أن يكشف عنها وعن صحتها العقل الصحيح، وهذا



لا يتعارض مع كونها دينية.

فكونها دينية معناه أن جعلها من الدين موقوف على نزول الشريعة وعلى إرسال الرسل، أي إنها مأخوذة من الشريعة، هذه هي طريقة فهم الدين عند أغلب علماء أهل السنة. وقد قال بعضهم إن بعض الأحكام الدينية يستقل العقل بدرك كونها من الدين بحيث يترتب على فعلها ثواب وعلى تركها عقاب حتى لو لم تنزل الشرائع ولم يُرسَل الرسل، وهذا قول الماتريدية.

وأما المعتزلة، فقولهم بذلك مشهور في كل من العقيدة والأحكام العملية الفرعية في ما جاز للعقل دَركه ودَرك المصلحة المترتبة عليه، أو درك حسنه وقبحه على أصلهم في القول بالحسن والقبح العقليين.

وأما المعارف الدينية الأصلية كأحكام العقيدة مثل وجود الله تعالى، وإمكان البعث أو وجوبه وقدرة الله وعلمه وجواز النبوات ونحو ذلك، فهي أحكام ومباحث يشترك في القول بكونها عقلية المتكلمون والفلاسفة، بالإضافة إلى ما تقرر من كونها نزلت بها الشريعة الإسلامية. وما دام الأمر كذلك، فمعرفة مثل هذه التصورات والأحكام لا تتوقف على بعثة الأنبياء ومعرفة الشرائع. وإن كان قد يتوقف على ذلك اعتبارها من الدين والشريعة، كما نبهنا سابقا بناء على قول الأشاعرة وبعض الماتريدية في مسألة الحسن والقبح العقليين بالمعنى المختلف فيه؛ وهو ترتب الثواب والعقاب دنيا وأخرى.

فهناك بحسب تصور علماء الدين الإسلامي، اشتراك بين المعارف العقلية المحضة والمعارف العملية، وبين الأحكام والتصورات الدينية، وليس هناك انفصال مزعوم بين الدين من جهة، وبين العقل والخبرة الإنسانية من جهة أخرى. وذلك خلافا لما يزعمه المعارضون ويستندون عليه في تقرير

كلامهم الذي يسوقونه ويزوقونه لقدح الدين.

۞ مباحثة المواقف الثلاثة:

سبق أن ذكرنا المواقف الثلاثة التي وضحها د. ضاهر في هذه المسألة، وقد ناقش هذه المواقف وحللها بطريقته الخاصة، لكي يصل إلى غايته التي يريدها، وهي إبطال الاعتماد على الدين في بناء المجتمعات الإنسانية، وقدم لذلك مقدمات ووضع تعريفات وتوضيحات. وسنباحثه في تحليلاته هذه لنبين مواقفنا من كلامه.

❖ مباحثة في الموقف الأول:

خلاصة هذا الموقف أن المعرفة العملية غير مستقلة عن المعرفة الدينية، بل إنها راجعة إليها في أصولها. ومن الواضح أن د. ضاهر يخالف هذا الموقف وتوسل في سبيل إظهار بطلان هذا الموقف بعدة وسائل نبينها فيما يأتي مع نقاشها.

وقبل ذلك لابُدّ من أن نعيد التذكير بأن القول بأن كل معرفة عملية لا يمكن إلا أن تستمدّ من المعرفة الدينية، بحيث لو فرضنا انتفاء المعرفة الدينية تنتفي المعرفة العملية، فإن هذا التصور لا أعرف أحدا من أهل الإسلام من يقول به بهذا الإطلاق. نعم قد يقول بعضهم بأن بعض الأحكام لا يمكن إلا أن تستمدّ من المعرفة الدينية، ولكن أن يعمم ذلك على جميع الوجوه فلا.

دعوى
استحالة بناء المعرفة العملية على المعرفة الدينية

يدَّعي المعارض ههنا أنه بعد تصور مفهوم المعرفة الدينية والعملية، فإن العقل يحكم باستحالة استمداد المعرفة العملية من المعرفة الدينية، وأن هذه الاستحالة منطقية مطلقة لا يمكن تصور عدم صدقها. وبالتالي، فإن دعوى بعض من يدّعي انبناء العمل على الدين تكون دعوى محالة بطبيعتها، وما كان محالا، لا يلتفت إليه ولا يسمع فضلا عن أن يناقش. وحاول بيان استحالة ذلك ببعض الوجوه المنبنية على تصوراته السابقة للفعل الإلهي، فقد ادعى مِن قبل أن الإله إذا كان منزها (أي مجردا على حسب تعبيره)، فيستحيل أن يكون له فعل حادث، ويستحيل أن يتحقق الإمكان مع فرض وجود ذاته وصفاته، وقد بينا أنه لم يورد أي دليل أو برهان على هذا الزعم، بل أظهرنا المغالطات العديدة التي ينطوي عليها زعمه في مقام الفعل الإلهي سابقا، ولكن نعيد تلخيص مقولاته هنا وندحضها أو نبين عدم سدادها بما يلائم المقام.

دعوى أنَّ
المعرفة الدينية كأوصاف الإله ضرورية

إذا كانت أوصاف الإله ضرورية، فلا ينشأ عنها إلا أمر ضروري، ولكن المعارف العملية ليست ضرورية، فلا يمكن أخذها من المعرفة الدينية.

هذا تلخيص حجته التي بدأ بها د. ضاهر فهو يقول: القضايا من نوع «الله أزلي»، «الله كلي القدرة»، «الله خلق العالم» ونحوها يلزم عنها لذاتها أمور ضرورية، «والشيء نفسه يبدو أنه ينطبق على الأفعال التي يقوم بها والمقاصد التي يفترض تحقيقها بواسطة هذه الأفعال»[1]، فإن كانت الذات والصفات الإلّهية ضرورية لا تتوقف على غير الإله، فإن الأمر نفسه ينسحب على الأفعال، قال: «كذلك ليس ممكنا منطقيا للسبب نفسه، أن تكون الأفعال الإلّهية بما انطوت عليه من مقاصد إلّهية إلا ما هي، فلا يمكننا منطقيا أن نتصور بناءً على هذا التحليل أن الأفعال التي قام بها الله بالفعل، كان ممكنا ألا يختار الله القيام بها، لتنفيذ المقاصد التي جاءت هذه الأفعال تنفيذا لها...... بمعنى آخر، ما ينبغي قوله في هذه الحالة هو أن كل قضية من نوع «الله هو ص» أو من نوع «الله قام بـ ف لتحقيق م» هي قضية لا يمكن أن تكون صادقة إلا إذا كانت صادقة بالضرورة، وما يترتب منطقيا على القول الأخير هو أنه إذا كانت القضية «الله هو ص» أو القضية «الله قام بـ ف لتحقيق م» صادقة

(١) نقد الصحوة الإسلامية، ص١٧.

بالفعل، إذن ليس بالأمر المتماسك منطقيا؛ أن نفترض أن الله لا يمتلك ص أو أن الله لم يختر القيام بـ ف لتحقيق م»[1].

وحاصل ما يريد عادل ضاهر تقريره هنا هو: أن هذه القضايا المسندة للإله سواءً كانت معبرة عن ذاته أو عن صفاته أو عن أفعاله، فلا بد أن تكون ضرورية الموضوع بالفعل وضرورية المحمول بالفعل، لو أردنا أن نعتبرها صادقة، وحجته في ذلك، أن الإله واجب الوجود ومستغن عن غيره، هذا هو ما يقرره د. ضاهر.

ونحن نوافقه في ما يتعلق بالذات والصفات، فهي ضرورية الوجود مطلقا ولا يتعقل فيها وصف الإمكان أبدا، ولكن ما قرره في باب الأفعال نخالفه فيه، وهذه المخالفة نابعة من ملاحظة نفس مفهوم الفعل مطلقا والفعل الإلهي خصوصا، فالفعل غير الفاعل، وليس بالضرورة أنه: إن كان الفاعل قديما يكون الفعل قديما، ولا بالضرورة: إن كان الفاعل مطلقا عالما أن يكون فعله دائماً مبنيا على العلم بالضرورة. ويتجلى هذا الفرق عند لحاظ أن الفاعل مختار مريد لفعله، غير موجب الذات ولا فاعل بالعلة والطبيعة.

فإن العقلاء قد قرروا أن الفاعل نوعان: الأول يفعل بإرادته، والثاني يصدر عنه الفعل بلا توسط الإرادة، وهذا إما أن يكون علة أو طبيعة تتوقف على شرائط.

والوصف الذي يقرره د. ضاهر لا ينطبق إلا على العلة الموجبة، فهي التي إذا فُرضت موجودة، وجب صدور جميع ما لها من صفات وأفعال أو لوازم، ولو فرضناها موجودة ثم فرضنا بعض لوازمها (أفعالها) غير موجودة،

(١) نقد الصحوة الإسلامية، ص١٧ ـ ١٨.

لكان هذا بعينه قدحا في وجودها. لأن هناك تَناسُخاً بين العلة والمعلول، بل قال بعض الفلاسفة: إن المعلول هو وجه من وجوه وجود العلة، فهو ليس غيرها غيرية مطلقة بحيث يتصور وجودها بدونه.

وأما الفاعل المختار، فضرورية فعله تكون بشرط تعلق إرادته بتنجيز ذلك الفعل وبشرط قدرته المطلقة. فالفاعل المختار نوعان وقسمان الأول هو فاعل مطلق القدرة، أي إن قدرته تتعلق بجميع الممكنات التي يمكن أن تكون موضوع الفعل، ومثال هذا الفاعل: الإله، والفاعل الثاني: هو فاعل محدود القدرة، تتوقف قدرته على الممكن على شروط وأسباب وموانع كالإنسان. فقد يريد الإنسان بقوةٍ تحقيق بعض الأفعال له، ولكن يمنعه من ذلك موانع، أو ينقصه بعض الأسباب والشروط، وهذا راجع إلى نقص قدرته. أما الإله، فهو عامُ القدرة بالفرض، وما دام كذلك، فمهما فرضنا تعلق إرادته بأمر ممكن، فيلزم عند هذا الفرض تحقق المتعَلَّق (الفعل الممكن) بالضرورة، فهذه الضرورة حاصلة بشرط الموضوع الذي هو التعلق التنجيزي للإرادة، وليست ضرورة مطلقة، بحيث يلزم عندنا التساوي في الفاعلية، وحصول الآثار بين العلة والفاعل المختار، فهذا مبطل لاختياره بالضرورة، وكل فرض أنتج بطلان ما بني عليه، فهو باطل ما دمنا نسلم بصحة الأصل.

وبهذا التصور، يتجلى لنا أن الإمكان متحقق في باب الأفعال الإلَهية، ولذلك نقول إن الله تعالى فاعل مختار، بمعنى: أنه إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل. وكلا القسمين للشرطية حاصل لضرورة تحقيق مفهوم الاختيار، لأنّا إن قلنا إن القسم الأول هو الحاصل فقط، فمعنى ذلك أن الإله لا يمكن إلا أن يكون مريدا لتحقيق الأفعال التي يفعلها، وهذا في حقيقة الأمر مبطل لمفهوم الإرادة، بل نقول: كل فعل أراده الله فلا شك أنه حاصل، وكل فعل لم يرده،

أو أراد عدمه، فلا شك في حصول متعلَّق إرادته بالضرورة. فتبقى بذلك جهة الإمكان لتعلق الإرادة وعدمه، نابعة من نفس مفهوم الإرادة الإلّهية ونفس الإمكان بهذا المعنى، جزء من مفهوم تعلقات الإرادة، ولو نفيناه لأبطلنا مفهوم الإرادة.

إذن يتحصل لدينا: أن ذات الإله وصفاته في نفسها واجبة الوجود، لا يتوقف شيء منها على غيرها، ولا يمكن فرض عدمها.

وأما أفعال الإله فهي لنفسها ممكنة، ولكن بالنظر لتعلق الإرادة الإلّهية بها فهي واجبة لا يمكن عدم وجودها، وتعلق الإرادة في نفسه غير واجب بل هو متوقف على عين الإرادة، أي على نفس كون الله مريدا مختارا بين طرفي الممكن ما يشاء. وهنا جهة الإمكان المحقِّقة للاختيار، وهذا هو الموضوع الذي لو فرضناه متعلقا بالفعل بأحد طرفي الممكن، لوجب بالضرورة تنجُّز الفعل مُتَعَلَّق الإرادة، وبهذا التصور يمكن تعقل كون الله مختارا. وكل من أبطل هذا الشق من الاختيار، فهو القائل في الحقيقة بنفي الاختيار عن الله تعالى، وقائل بأن الله علة موجبة.

إذن نحن لا نسلم المقدمة التي ألقاها د. ضاهر وكأنها بديهية وهي في حقيقتها ليست كذلك، عندما قرر أن كل ما هو منسوب للإله فيجب بالضرورة كونه ضروريّ الحصول، وعمم هذا على الفعل بدون تفصيل بين حالة تعلق الإرادة وعدم تعلقها، وبدون لفت النظر إلى أن تعلق الإرادة بالفعل المعين دون سواه إراديّ بالضرورة، وذلك لتصحيح مفهوم الإرادة والاختيار للإله.

وبذلك يمكن تعقل صدور بعض الممكنات دون بعض عن القدرة الإلّهية، ويمكن تعقل كيف أن الله يختار أمورا معينة دون ما سواها، مع إمكان

الجميع في نفسه. فصدور بعض الأحكام والأفعال الممكنة في ذاتها ممكن في نفسه معقول، بل هو الذي لا يعقل سواه عند النظر الصحيح وعند مراعاة عدم التناقض الداخليّ مع المقدمات المسلمة التي هي مبادئ النظر.

فالمعنى الذي يفهمه د. ضاهر لضرورية القضايا المستعملة في الإلهيات، معنى غير صحيح، فهو يريد أن يقول: إنَّ كل القضايا المتعلقة بالإله هي ضرورية مطلقا في نسبة محمولها إلى موضوعها، وهذا غير صحيح ولا مراد عند المتكلمين، بل إنهم يفرقون بين القضايا المتعلقة بالذات والصفات، فيقولون إنها ضرورية ضرورة مطلقة، أما الأفعال، فهي ضرورية بشرط الموضوع، والموضوع هو أن تتعلق الإرادة الإلّهية بالمحمول تعلقا تنجيزيا. فيوجد فرق ظاهر بين القضيتين الآتيتين:

١ ـ الله عالم.

٢ ـ الله أراد خلق العالَم.

فالأولى صحيحة مطلقا، بلا شرط شيء، فمهما ثبت وجود الإله، فكونه عالما صحيح بالضرورة، لأن كونه غير عالمٍ يناقض كونه إلها. **أما القضية الثانية فهي صحيحة بالفعل**، فضرورتها فعلية، بمعنى أن الإله يمكن أن يوجد ولا يخلق العالم، ويمكن أن يوجد ويخلق العالم، ولكن الذي حصل أنه أراد خلق العالم، فوجد العالم بالضرورة بشرط تعلق إرادة الله بخلقه، وهذا ما سميناه الضرورة بشرط الموضوع، فكون الله خالقا للعالم صحيح بالضرورة من جهة الإرادة، وصحيح بالنظر للعالم نفسه، فإنه يستحيل وجوده بنفسه لنفسه، إذ لا ضرورة من مفهوم العالم وحقيقته توجب وجوده.

وذلك بخلاف كون الإله عالما كما بيناه.

ولذلك فإن ما قرره المؤلف بعد ذلك في قوله: «إن أوّلنا القضايا التي تُشَكِّل موضوعات المعرفة على أنها ضرورية بالمعنى الذي شرحناه، فإن ما يتبع من هذا هو أنه لا يمكن للمعرفة العملية أن تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية»[١]، واحتج على ذلك بأمرين:

* الأول: يتعلق بالطبيعة المنطقية للقضايا التي تشكل المعرفة العملية وذلك لأنها قضايا احتمالية أو جائزة منطقيا، أي إنها غير ضرورية.

* الثاني: أن القضايا الدينية المتعلقة بأحكام الإله (ذاتا وصفاتٍ وأفعالا) ضرورية، والمقدمات الضرورية لا تنتج نتائج احتمالية. إذن: المعرفة الدينية لا يمكن منطقيا أن تنتج معرفة عملية[٢].

ونحن وإن أظهرنا بطلان زعمه هذا من بعض الوجوه، لكن سنزيد في بيان ذلك أيضا بطرق أخرى لم يلتفت إليها المؤلف، ولم يُلفِت النظر إليها أصلا، مع أنها أصل دعوى أهل الدين.

(١) نقد الصحوة الإسلامية، ص ١٨.

(٢) نقد الصحوة الإسلامية، ص ١٨ - ١٩.

حول مفهوم القضايا العلمية

يفترض كثير من الناس أن القضية لا تكون علمية إلا إذا كان لها طبيعة احتمالية، ومن هؤلاء د. ضاهر فقد قال: «يبدو أن المعيار الأساس لما إذا كانت قضية ما ذات مدلول علمي هو ما إذا كانت هذه القضية من النوع الذي يمكن دحضه من حيث المبدأ»[١]، وهذا هو المبدأ الذي قرره كارل بوبر في ضبط ما يطلق العلماء التجريبيون عليه اسم القضية العلمية، وقد قرر ذلك في هوامش الكتاب فقال: «هذا هو المعيار الذي قدمه كارل بوبر، انظر the logic of scientific discovery، ولكن كائنا ما كان المعيار الذي نختاره هنا، فإن المسألة الأساسية هي أن القضية العلمية هي قضية جائزة بمعنى أنها، وإن كانت صادقة، كان منطقيا ألا تكون صادقة»[٢].

هكذا سوَّق لهذا المبدأ على أنه معيار لكل ما يمكن أن يسمى معرفة علمية. ولكن هل المبدأ في نفسه كذلك؟ وهل أراد صاحبه من المبدأ هذا القدر من العموم؟ ومن الضروري بيان ذلك قبل أن نُعرِّج على طريقة د. ضاهر في استعمال المبدأ في هذا المقام.

هناك علاقة وطيدة بين فكر كارل بوبر وبين جماعة فيينا التي اعتمدت الوضعية المنطقية، واستبعدت الميتافيزيقا من أن تكون علما، وحرصت على

(١) انظر هامش رقم ١٣ ص٦٥.

(٢) ص١٩.

محاولة وضع ضوابط صحيحة للمعرفة العلمية التجريبية، معتمدين في ذلك على ديفيد هيوم وغيره من المتقدمين، وعلى بحوث رَسل في الرياضيات، وعلى رسالة فتجنشتين المشهورة، يقول د. ماهر مترجم كتاب «منطق الكشف العلمي» في مقدمته: «ومن جانب آخر يقرر كارفت أن بوبر يشارك الوضعية المنطقية نزعتها التجريبية، وأنه يرفض الامبريقية المفرطة، كما أنه يدافع عن الامبريقية في مواجهة مذاهب بوانكاريه ودوهيم، كذلك يناصب الميتافيزيقا العداء، وهو ما اهتمت به الوضعية المنطقية، وهو لم يسمح باعتبار الميتافيزيقا معرفة صحيحة، وإنما اهتم بالتمييز بين الميتافيزيقا والمعرفة العلمية»[1].

هذا مع أن كارل بوبر نفسه نفى أنه كان عضوا في جماعة فيينا، وقال في كتابه أسطورة الإطار: «لقد نشر كتابي منطق البحث العلمي في سلسلة يحررها موريتس شليك وفيليب فرانك، وهما عضوان قياديان من أعضاء دائرة فيينا، وذلك بسبب الاتجاه المتسامح الذي دان به بعضُ أعضاء الدائرة، فقد نقدتُ في هذا الكتاب الدائرة الوضعية من منظور واقعي وضد وضعي، وأولئك الذين يحكمون على الكتب من أغلفتها أو من خلال محرريها، قد خلقوا الأسطورة القائلة إنني وضعي وكنت عضوا في دائرة فيينا، لا أحد يقرأ هذا الكتاب، أو أيا من كتبي الأخرى ويمكن أن يوافق على هذا[2]».

فبوبر إذن عندما يضع ضابطا لما يسميه بالعلم، لا يريد بالعلم ما يشمل الميتافيزيقا، ولا ما هو في مستوى ضروريتها وبداهتها كبعض قضايا الرياضيات مثلا، تلك المعارف التي لا تتوقف على تجربةٍ لنعرف أنها صادقة.

(١) منطق الكشف العلمي، ترجمة د. ماهر محمد علي، دار النهضة العربية، ص٧٧.

(٢) كارك بوبر، أسطورة الإطار ـ في دفاع عن العلم والعقلانية، ترجمة د. يمنى طريف الخولي. متضمن سلسلة عالم المعرفة، أبريل /مايو ٢٠٠٣، ص٩٣.

وكان أحد أغراضه من هذا المعيار الرد على الامبريقية المفرطة التي اشترطت لكل ما يوصف بالعلميّ أن يمكن تجربته، ولذلك قال في كتابه «منطق الكشف العلميّ»: «فالنظريات ليست قابلة للتحقيق الامبريقي مطلقا، وإذا أردنا أن نتجنب خطأ الوضعيين في حذف الأنساق النظرية للعلم الطبيعي، عن طريق معيارنا للتمييز، إذن فعلينا أن نختار معيارا يسمح لنا بأن نضيف القضايا التي لا يمكن تحقيقها إلى ميدان العلم الامبريقي. ولكنني بكل يقين سأسمح بأن يكون النسق إمبريقيا أو علميا فقط إذا كان قابلا للاختبار عن طريق الخبرة، وهذه الاعتبارات تقترح علينا أنه ليست قابلية التحقيق، وإنما قابلية تكذيب النسق، هي ما يمكن أن نأخذه كمعيار للتمييز. وبكلمات أخرى: فإنني لن أتطلب من النسق العلمي أن يكون قابلا للإشارة إليه بمعنى إيجابي، ولكن سأطلب أن تكون صورته المنطقية مما يمكن أن يشار إليه عن طريق الاختبارات المنطقية بمعنى سلبي، يجب أن يكون ممكنا بالنسبة لنسق إمبريقي علميّ أن يُرْفَض بالخبرة»[1].

فكارل بوبر إذن يتكلم عن المعارف التجريبية العلمية، وهدفه من هذا الضابط العمل على تقويم عملية الكشف العلمي وعدم الركون إلى النظريات العلمية التي ثبت صدقها في بعض الجهات، لأنه قد يثبت كذبها في جهات أخرى. فالكشف عن الصدق في جهاتٍ، ليس كافيا لإثبات صدقها مطلقا، ولذلك يكفي نقض النظرية مرة واحدة، للدلالة على عدم عموم صدقها، لا على عدم صدقها مطلقا، وهذا المعنى هو المراد في المنطق العادي من أن القضية الموجبة الكلية تنقض بقضية سالبة جزئية، وهذا لا يستلزم إثبات كذب القضية الموجبة الكلية في كل جزئياتها بل غاية ما يستلزمه، هو كذبها في

(١) منطق الكشف العلمي، ص٧٧.

بعض الجزئيات، مما يسلب كليتها وعمومها، وهذا السلب يشكل حافزا للعلماء لأن يعيدوا البحث مرة أخرى عن نظرية أخرى تكون صادقة على سبيل العموم، وهذا يمثل دافعا لإعادة تنقيح النظرية الأولى لا إبطالها بالمرة كما هو ظاهر.

هذا هو المنطق الذي يريده كارل بوبر بمنطق الكشف العلميّ، وقد أكد هذا المعنى في كتابه «مقترحات وتفنيدات» في مقالة بعنوان Science as Falsification أي «العلم قابلا للدحض» وبين كيف يمكن الاستفادة من بعض النظريات، ولكن لا يستلزم ذلك الوقوف عندها وعدم تجاوزها، وضرب أمثلة بالنظرية النسبية وبنظرية كارل ماركس الفلسفية وغيرهما.

وهو يقرر في هذا المقال كيف كان يلاحظ قدرة أصحاب النظريات الفلسفية والعلمية على إعادة تفسير كل واقعة بحسب قواعد نظرياتهم، وكيف كان وما زال بإمكانهم أن يجدوا شواهد تجريبية على سَداد نظرية ماركس الاجتماعية عندما يقرؤون الصحف اليومية، أو يحللون الحوادث في هذا العالم، فالنظريات مملوءة بالشواهد التي تحقق صدق تلك النظريات، وأصحابها حريصون على ذكر تلك الشواهد. The world was full of verifications of the theory ويروي قصة حصلت له مع عالم يُسَمّى آدلر Adler وقد دهش منها، وحاصلها أن كارل بوبر أرسل لآدلر حالة لم تكن متوافقة مع نظريته كما يظهر لبوبر، ولما استلم آدلر التقرير شرع في تحليل تلك الحالة وفقا لقواعد نظريته في المشاعر الدونية أو شعور النقص Theory of inferiority feelings، ولما سأله كارل بوبر عن سبب فعله ذلك من قبل مشاهدة صاحب الحالة شخصيا، أجاب: لأنه شاهد آلاف الحالات المتوافقة مع نظريته. فلم يملك كارل بوبر نفسه عن أن يقول له: «ولتكن هذه الحالة هي



الحالة رقم ألف وواحد».

ويتساءل كارل بوبر بعد ذلك فيما إذا كانت الحالات السابقة التي عدّها ألفا حصل لها نفس ما وقع لهذه الحالة!

يعني ليس من الضرورة عندما يقول صاحب إحدى النظريات العلمية: إن لديه شواهد على نظريته، إن سلم له فعلا أنها شواهد تثبت ما قرّره فعلا، غاية الأمر أن نظريته تعطي تفسيرا محتملا لهذه الشواهد، ولذلك فنرى أتباع فرويد قادرين على إعادة تفسير جميع حالات البشر بناء على أسس الطب النفسي لفرويد، وهذا لا يثبت بالضرورة أن نظرية فرويد صحيحة مائة في المائة، غاية ما يدل عليه ذلك، أننا يمكن أن نفسر بحسب الظاهر تلك الحالات اعتمادا على هذا الفرض، وهذا يكفي لوصف النظرية بأنها علمية، ولكن ما إن نحصل على حالة واحدة تكذب بالضرورة النظرية العلمية، حتى نحكم أنها ليست صحيحة كليا كما يزعم أصحابها، فإن ظهر إمكان تفسير تلك الشواهد والحالات بناء على أسس نظرية أخرى، فلا سبيل إلى الجزم بأن هذه صحيحة دون تلك.

ولذلك يقرر أن النظرية التي يزعم أصحابها أنها قادرة على تفسير كل الملاحظات والتجارب، ويقدرون على إعادة تفسير المشاهدات بحسب نظريتهم، فهذه النظرية مختلفة عن ما يسمى بالنظريات العلمية.

يفرق كارل بوبر بين تلك النظريات وبين تنبؤ آينشتين مثلا بأن الضوء ينجذب نحو الكتل المادية الكبيرة كغيره من الأجسام، ولذلك فإن شعاعا ضوئيا لو مر بقرب الشمس فإنه ينجذب قليلا تجاهها بحيث يبدو النجم مصدر الشعاع منحرفا قليلا على وضعه الأصلي. وهذا التنبؤ مما يمكن التأكد منه عن

فلا يصح القول بأن هذا القول ليس علمياً ولا مقبولاً، لمجرد أنه غير قابل للنقض. بل ينبغي إخراج جميع هذه الأحكام وما يشابهها من أن تكون مندرجة في ضابط كارل بوبر، وإلا قطعنا بسخافة هذا الضابط الذي لا يصح إلا بنفي البديهيات!!

۞ برهان زائف:

يورد بعض الدارسين المطلعين على الرياضيات أن (١+١) قد يكون غير مساو لـ (٢) وأن (١) قد يساوي (٢)، وذلك عن طريق إجراء عمليات رياضية زائفة غير صحيحة، بإهمال قواعد ضرورية كقاعدة عدم جواز القسمة على صفر، لأن القسمة على صفر نتيجة غير محددة ولذلك نقول ٥÷ صفر ⟵ ∞ ولكنها لا تساوي المالانهاية، لأنها في نفسها قيمة غير معرفة undefined.

فلو فرضنا أن القسمة على صفر صحيحة، فإنه يلزم أن ١ = ٢ على النحو الآتي:

افرض س = ص

بضرب طرفي المعادلة بالمتغير (س) ⟵ $س^{٢}$ = س ص

وبطرح ($ص^{٢}$) من الطرفين ⟵ $س^{٢}$ ـ $ص^{٢}$ = س ص ـ $ص^{٢}$

وبتحليل الطرفين ⟵ (س ـ ص) (س + ص) = ص (س ـ ص)

وبقسمة الطرفين على (س ـ ص) ⟵ س + ص = ص

ولأن س=ص كما فرضنا ⟵ ٢ص= ص

وبالقسمة على ص ⟵ ينتج: | ٢ = ١ |

وهذه النتيجة حصلت لأنا جوزنا القسمة على (س ـ ص) التي تساوي صفرا لأن س = ص بالتعريف[١].

وهذا يثبت أن القسمة على صفر ليست عددا محددا وهي تؤول إلى المالانهاية.

۞ تعليق:

مثل هذا البرهان الزائف لا ينبغي أن يعتبر مصححا لتكذيب الحكم الرياضي المقطوع به وهو أن ١ لا يساوي ٢، ولا ينبغي أن يكتفى به لتصحيح اعتبار أن ١ = ١،١ ≠ ٢، قولا علميا.

لأن تصحيح ذلك غير موقوف عليه، ولأنه في نفسه باطل، والباطل لا يكون سببا في تصحيح شيء أبدا. لأن الخطأ لا يستلزم الصواب، ولا يكون سببا في تصحيح شيء.

ولهذا نقول في المنطق أن القضية الشرطية: إذا كانت س ⟵ ص. (إذا فرضنا س يلزم ثبوت ص)

أنه إذا صدقت س تصدق ص، وإذ كذبت س بالضرورة فلا يلزم كذب ص، بخلاف كذب ص فإنه يستلزم كذب س بالضرورة، وأما صحة ص فلا توجب صدق س، كما هو معلوم في القضايا الشرطية.

ومع أن ما ذكرناه في توضيح نظرية كارل بوبر، ومصطلحه كافٍ، إلا أننا نزيد هنا في ذكر عبارات من كارل بوبر نفسه يقطع بها كل ما تعلق به د.

(١) انظر مثلا موسوعة mathematics بعناية Barry max، وطباعة ونشر ص٢٥ Thomson Macmillan reference VSA ـ gale.

ضاهر، بل إنني أعتبرها تجهز على كل معنى تعلق به، فقد قال بوبر في أسطورة الإطار[1] في تلخيص نظريته: «لن أستطيع الزعم بأن نظريتي لها خاصية النظرية التجريبية، إلا إذا كنت أستطيع أن أقول كيف يمكن تفنيد نظريتي أو تكذيبها. وهذا المعيار للتمييز بين النظريات التجريبية والنظريات اللاتجريبية، قد أطلقت عليه أيضا معيار القابلية للتكذيب، أو معيار القابلية للتفنيد، وليس يتضمن هذا أن النظريات غير القابلة للتفنيد كاذبة، ولا يتضمن أنها خلو من المعنى، على أنه يتضمن أن نظرية معينة واقعة خارج مجال العلم التجريبي على قدر ما لا نستطيع وصف كيف يمكن أن يأتي التفنيد المحتمل لها».

وبعد أن ضرب بعض الأمثلة، قال[2]: «وينبغي أن يمثل هذا تحذيرا لأولئك الذين يجنحون إلى القول إن النظرية غير القابلة للاختبار هي نظرية خلو من المعنى، هذا رأي نسب إليّ كثيراً، ولكن عن طريق الخطأ، أو أنها بلا مغزى معرفي».

أعتقد أن هذه الكلمات الواضحة ترد كل ما تمسك به الدكتور عادل ضاهر، الذي يزعم أن ما لا يمكن تفنيده إذا كان ضروريا، فهو غير ذي معنى، وليس علميًّا، إلى آخر ما نقلناه عنه سابقا، فها هو بوبر نفسه يرد عليه، ويقول بكل وضوح، إن الضابط الذي يقترحه هو مختص للنظريات التجريبية فقط، ولا يستلزم أبداً أن ما لا يمكن اختباره أو تفنيده فهو خلو من المعنى، كما يزعم وسيزعم عادل ضاهر.

وبعد هذا البيان المجمل لنظرية كارل بوبر، نرجع لمناقشة د. ضاهر.

---

(١) أسطورة الإطار، ص١١٥.

(٢) أسطورة الإطار، ص١١٦.

ظهر أن مصطلح القضية العلمية أو النظرية العلمية عند كارل بوبر يقصره على العلوم التجريبية، ولا يوجد دليل أو برهان من كلام بوبر يدلّ على أن القضايا التي لا يمكن فحصها بالخبرة العلمية، أو التي تكون في نفسها ضرورية كقولنا الله موجود ليست علمية، بمعنى أنه لا يمكن أن نضع وجود الله بالخبرة الحسية، وهذا قد يكون صحيحا، ولكن عدم إمكان ذلك لا يستلزم عند العقلاء انتفاء كون هذه المقدمة علمية، إلا إذا تحكموا فقالوا لا علم إلا بالحس والتجربة، ولكن اختيارهم هذا لا يلزم الآخرين بنتائجه كما لا يخفى.

ويقول د. ضاهر: «القضية العلمية هي من النوع الذي يمكن تصور شروط يكون في ظلها كاذبا، حتى لو افترضنا صدقه أو معرفتنا بصدقه»[1].

وهذه الشروط التي يمكن تصورها، إن أرادوا مطلق الإمكان الصادق بمجرد الفرض الذهني المحال في الخارج، فلا ريب في أن قضية «الله موجود» علمية قطعا، وكذا جميع القضايا المبحوثة في علم التوحيد، لأنه ما من قضية منها إلا ويجوز للعقل فرض منافيها. وقد رأينا كثيرا من الملاحدة يأتون بالترتيبات الحجاجية التي يقولون إنها أدلة وبراهين على عدم وجود الله، أو على عدم علم الله، ونحو ذلك، وبغض النظر هل كانت أقوالهم صحيحة في نفس الأمر، أو غير صحيحة، فإنهم تصوروا إمكان كذب ما يدعيه المؤمنون بالله من الوجود والعلم. فيكون ذلك إذن كافيا لاعتبار نحو هذه القضايا علمية. وبذلك يبطل ما زعم د. ضاهر من عدم علميتها.

ولكن إن أراد بالإمكان الإمكان الصحيح المتصور حصوله بالفعل في نفس الأمر أو في الخارج، لا بمجرد الفرض الذهني، ولا يستلزم هذا الإمكان

---

(١) ص ٢٠.

تناقضا ولا استحالة، في الخارج ولا في نفس الأمر، فهذا الشرط يبطل مفهوم الصدق والحق، ويستلزم نفيَ نفسه، لأنه في أي قضية تجريبية اتفق على صحتها كقولنا «الشمس تدور في مدار خاص لها» يمكننا فرض عكسه أو منافيه مطلقا في الذهن كأن نقول: «الشمس لا تدور ولا تتحرك بل هي ساكنة سكونا مطلقا»، فهذا الفرض فرض ممكن عقلا، وممكن واقعا ولكن بشرط عدم كون الشمس تدور بالفعل، لأنه ما دمنا قد عرفنا حركة الشمس على سبيل القطع، فإن أي فرض آخر ينافي ما عرف بالقطع يصبح فرضا وهميا، يرجع للقسم الأول لا الثاني، ولكن إذا أصر المؤلف أن هذا الفرض يصح وقوعه بالفعل خارجا، فهذه الدعوى تستلزم نفي ما علمنا قطعا صحته من حركة الشمس.

فهناك نوعان من المناقضة يهمنا الالتفات إليهما هنا:

* **الأول**: عدم الإمكان العقلي في نفس الأمر، كقولنا الواحد = الواحد، فهذا النوع من القضايا الضرورية، يمكننا فيه مجرد فرض المنافي في الوهم، ولكن العقل يرفض الموافقة على هذا الفرض، كما أن الواقع الخارجي يستحيل أن يكون ظرفا صالحا لوقوع ما صَدَق لهذه القضية، فغاية ما يمكن في هذا الباب مجرد الفرض التقديري، الذي يصدق ولو بالمحال.

* **الثاني**: عدم إمكان الوقوع في تحقق صورة معينة من الوجود. وهذه الاستحالة بشرط وجود الموضوع، يعني لو قلنا الشمس تتحرك، فإن العقل لا يجد أي قضية عنده تستلزم منافاة هذه القضية، ولذلك لو قلنا «الشمس ساكنة»، لحكم العقل على ذلك الحكم بالإمكان العقلي، دون نظر إلى تحقق الوجود الخارجي للشمس حال كونها متحركة لا ساكنة، أي أنه يقرر أن

الشمس لو لم توجد متحركة لأمكن وجودها ساكنة بلا حركة، ولا شيء في العقل يمنع هذا الفرض. ولكن لما عرفنا أن الوجود الخارجي للشمس حصل بحركتها، استحال علينا أن نصدق وجود الشمس حال كونها متحركة، لأن هذا جمع بين النقيضين، واستحال أيضا لأن هذا الفرض «سكون الشمس» يستلزم ما علمناه حقا على سبيل القطع وهو حركتها، وهذا تناقض آخر، حاصله اعتقاد الموجود غير موجود أو العكس.

وهذا الوجود أو الاستحالة الخارجية إنما حكمنا بها لوجود ما ينافيها في الخارج، لا لأنها محالة في نفس الأمر كما قلنا.

ولو سألنا أنفسنا سؤالا: هل يستحيل وقوع شيء من الموجودات أو ثبوت شيء من الأحكام إلا على الوجه الثاني دون الأول. يعني هل يحكم العقل باستحالة العلم بقضية فضلا عن استحالة قضية في نفسها من النوع الأول؟! لا أعتقد أحدا من العقلاء يقدرون على التزام ذلك مع دعواهم صحة الفرض في نفسه.

۞ فالأحكام قسمان:

١ - ضرورية ضرورة مطلقة.

٢ - ضرورية مشروطة.

والقسم الذي يتصور صدق فرض نقيضها عقلا وإن استحال واقعا لسبب خارجي، هو الثاني دون الأول، الذي لا يصح فرض نقيضه إلا وهما بالتقدير الذهني، ولكن القواعد العقلية ترفض التسليم بهذا الفرض لا واقعا فقط بل في نفس الأمر.

وبناء على ذلك كان ينبغي أن نقول إن القضية العلمية التجريبية ما دامت معلومة الصدق خارجا يمكن فرض شروط تنافيها عقلا، ولكن يستحيل عقلا صدق هذه الشروط خارجا. ولكن القضية الضرورية العقلية يمكن فقط تقدير منافيها ذهنا.

ولو كان د. ضاهر يعارض ما ذكرناه، للزمه بالضرورة أن يجيز وجود شروط صحيحة عقلا يلزم منها ١ = ٢، خلافا لما هو معلوم في الرياضيات. وهذا التجويز قدح في نفس العقل وفي أصول الرياضيات. ولا يستطيع عاقل أن يلتزمه ويكون مطّردا في استدلاله بغير تناقض. ولذلك قلنا في ذلك البرهان المزيف: إنه أنتج هذه النتيجة لأن بعض مقدماته غير صحيحة. ولكن لو فرضنا صحة جميع المقدمات لاستحال إنتاج ما ينافي الحكم الصحيح وهو ١ = ١، و١ ≠ ٢.

فهذه القضية صحيحة، وفرض خطئها وزيفها باطل بالضرورة، وهذا لا يستلزم كونها غير علمية.

ولذلك لا نوافق أبدا على ما قرره بعد ذلك في قوله: «القضية العلمية على افتراض أنها صادقة، كان ممكنا لها ألا تكون صادقة، وأنها لو كانت كاذبة لكان ممكنا لنا أن نعرف أنها كاذبة»[1].

فحال حركة الشمس يستحيل سكونها كما قلنا، ولكن الممكن فقط هو مجرد الفرض العقلي لسكونها. وكذلك قد تكون بعض الأمور كاذبة في نفس الأمر ولا نعرف كونها كاذبة، بل قد نعتقد أنها صادقة وهي كاذبة في الخارج. فإن قصد بإمكان معرفة كذبها وقوع ذلك الإمكان خارجا بأن نعرف بالفعل

(١) ص ٢٠.

كونها كاذبة، فلا دليل على التلازم بين كون الشيء كاذبا وبين ضرورة العلم بكذبه، ولا بينه وبين وقوع العلم بكذبه. أما الإمكان العقلي فمسلم فيما يمكن العلم به؛ لأنا لا نسلم أن العقل يمكنه إدراك جميع الأشياء الممكنة فضلا عن إدراكه وقوعها وحصولها في الخارج.

وبما بيّناه يظهر بطلان دعواه بعد ذلك: «إن هذا التأويل للقضايا العلمية أمرٌ لا مفرّ منه، حتى من وجهة نظر دينية»[1]، فقد تبين لنا أن هذه الضرورة التي يدعيها غير مسلمة عقلا ولا شرعا؛ أي: لا بنظر العقل ولا بنظر النقل.

(١) ص ٢٠.

طبيعة القوانين العلمية تنافي القدرة الإلهية؟!

يزعم د. ضاهر أن هناك تنافيا بين طبيعة القوانين العلمية وبين القدرة الإلٓهية بيان هذا التنافي:

القوانين العلمية مبينة على السببية، والسببية ضرورية، والضرورة فيها تنافي عموم القدرة الإلٓهية، فلو قلنا بالسببية، فلا يمكن القول بالقدرة العامة، فينتفي مفهوم الألوهية[1].

هذا هو حاصل الإشكال الذي يثيره.

* * *

هذا الإشكال مبني من جهة القوانين العلمية على أن العلاقة بين الأشياء هي العلية (السببية)، أي: إن المقدمات والظواهر تستلزم لذاتها بلا تدخل الإرادة والقدرة الإلٓهية للنتائج، وأنه لا معنى للقوانين العلمية إلا ذلك!!

ويبنى من جهة القدرة الإلٓهية على أن هناك تعارضا بديهيا مُسَلّماً بين عموم القدرة والسببية، وعلى القول بأن شرط الألوهية هو عموم القدرة بهذا المعنى.

ونحن نعترض على هذه المقدمات كلها كما يأتي:

١ ـ **بالنسبة للقوانين العلمية**، فلا نسلم أن العلاقة يجب أن تكون

(١) انظر كلامه الذي لخصناه بهذه العبارة في ص٢٠ ـ ٢١.

علاقة العلية بالضرورة، حتى يقال إن مطلق السببية تُنافي عموم القدرة، بل إننا نقول:

القانون العلمي مبني إما على الاطراد العادي، وهذا لا يشترط فيه الضرورة العلمية التي تنافي عموم القدرة، بل يكفي لتحققه مجرد الاطراد والتكرار في الوجود بين السبب العادي وبين النتيجة، ويمكن في هذه الحالة صياغة قانون علمي مبني على مجرد الاطراد، لا على معنى الضرورة.

بل إننا نقول: إن دعوى الضرورة لا يمكن أخذها من مجرد العلم التجريبي، فلا يصحّ والحال هذه، دعوى وجود الضرورة المنافية لعموم القدرة خصوصاً في حال زعم المعارض: أنه لا يلتفت إلى الميتافيزيقا والقوانين العقلية. لأن هذا قول بأكثر مما يفيده المنهج التجريبي.

فكل من يقول بالمنهج التجريبي، لا يصح له دعوى الضرورة العقلية بين الموجودات؛ لعدم دلالة التجربة على مفهوم الضرورة كما بينا غير مرة، ومن قال به فإنه يعارض منهجه.

وكل ما تثبته التجربة والخبر الاطّراد في الظواهر وكونها قابلة للتفسير بناءً على هذا الأساس، لا أكثر من ذلك. ولقد كان ديفيد هيوم وغيره من فلاسفة التجريب، أكثر اطّرادا من د. ضاهر عندما لم يجدوا مسوّغا للقول بالضرورة والعلية الخارجية، مع قولهم بالمنهج الحسي أو التجريبي.

وإذا كانت السببية العادية كافية في تكوين القانون العلمي، فإنها لا تنافي القول بعموم القدرة الإلٓهية.

٢ ـ **وأما بالنسبة للقدرة الإلهية**. فإنا نقول:

لا يوجد هناك إجماع بين أهل الأديان على نفي التعليل والتوليد في الخارج، ولم يجمعوا على أن هذا منافٍ للألوهية، نعم هذا رأي الأشاعرة ومعهم الماتريدية ووافقهم عليه كثير من الفلاسفة والفرق الإسلامية، على ما هو مشهور، ولكن يوجد من الفرق الإسلامية الأخرى كالمعتزلة والشيعة والزيدية وغيرهم مَنْ تقول بالتعليل في الخارج ولا ترى ذلك منافيا للألوهية، بحيث يقال: إن أثبتنا العلية الخارجية يلزمنا نفي قدرة الإله. بل يقولون: إن الإله أعطى السبب قوة على التوليد والتعليل، وهذا كافٍ في الألوهية والتدبير، ولذلك لا يُرَدُّ عليهم: إن الإله عاجز عن منع المسبّب مع وجود السبب، لأنه أراد السبب سببا فاعليًا للمسبَّب، فإرادته للسبب في ضمنها إرادة للمسبَّب ويستحيل أن يكون مريدا للمسبّب غير مريد له لأن هذا عين التناقض. غاية الأمر أنه إن أراد منع لزوم المسبَّب، فإما أن لا يوجِدَ السبب أو يغير حقيقته لئلا يلزم التناقض المذكور. وبغض النظر عن صواب ذلك أو عدمه، فإن محل الاستشهاد أن هؤلاء لا يرون مناقضة التعليل بهذا الوجه للألوهية.

أما على قول الأشاعرة، فلا يلزمهم الجواب عن هذا الإشكال أصلا؛ لأنهم لا يسلمون وجود العلية الخارجية، ويقولون ما دامت العلية العادية وهي محض التقارن هي المتحققة في الخارج، فهذا عينه أول دليل على عموم قدرة الإله، ولذلك فإنهم يقررون بغاية الدقة أن القانون العلمي لا يتوقف على العلية الخارجية، بل يكفي فيه مجرد المشاهدة المتكررة، وهي ما يسمونه بالاقتران العادي المطرد.

فتبين أن ما زعمه المؤلف من التناقض بين القوانين العلمية وبين القدرة، مجرد دعوى باطلة بلا دليل.

ولا يلزم ما قاله بعد ذلك: «وإلا نجعل المستقبل برمته، بعد خلق الله لعلل الأشياء، خارج إطار القدرة الإلّهية»[1]، فإنه إن أراد أن ما يحدث من الأسباب مناف ومعارض ومضاد مضادَّةً حقيقية للإرادة والقدرة الإلّهية، فهذا غير لازم، لأن للمعتزلة ونحوهم أن يقولوا: إرادة السبب تستلزم الرضا بالمسبب والإرادة به. ولا يستلزم عدم تعلق القدرة بالمسبب بصورة مباشرة، أن يكون غير مقدور أو أن يكون خارجا عن قدرة الإله، بمعنى أنه حاصل بصورة مضادة لقدرة الإله، غاية الأمر عندهم أن الإله أعطى الأسباب قوى معينة على التسبب بلوازمها ومسبباتها، فهي كلها تحت القدرة بهذا المعنى. وإن أصرّ على خروجها من القدرة، بمعنى أن القدرة غير متعلقة بالمسبب بعينه بل بمجرد السبب، فالمعتزلي يقول: فليكن هذا صحيحا، ولكنه لا ينافي الألوهية لأن أصل الأشياء كلها بإرادة الله وقدرته، وهذا كاف عنده لإثبات الألوهية.

فتبين أن دعوى الملحدين لا تتم بصورة صحيحة على أهل الإسلام، ولا تستلزم دعاويهم وجوب الإلحاد، ولا يصح لهم أن يقولوا: إنه ما دمنا نقول بالسببية فيلزمنا نفي الألوهية. لأنه غير لازم عقلا، ولا مجمع عليه بين العقلاء.

وبذلك نكون قد نقضنا كل ما تعلق به المؤلف فيما يتعلق بالقوانين الطبيعية، وبينا أنه يمكن القول بوجود الإله، وأن الإله فاعل مختار وأنه حاكِمٌ، مع القول بضرورة وجود ذاته وصفاته، لأنا نقول بأنه مختار لأفعاله خلافا لما أوهمه المعترض من أن القول بالضرورة في باب الذات والصفات مستلزم بالضرورة للقول بالضرورة وعدم الاختيار في باب الأفعال. وهذا الاستلزام جريٌ منه على مذهب الفلاسفة في التعليل ومتابعة منه لمن تبعهم.

(١) ص ٢٠.

ولكن أهل الإسلام لا يسلمون بذلك، وخصوصا أهل السنة، حيث بينا أنه لا يلزمهم في واقع الأمر ولا يلتزمونه بالضرورة، بخلاف بعض الفرق الإسلامية؛ فإنه يبدو أن المخالفين يعتقدون أن هذا الأمر يلزمهم في نفس الأمر وإن لم يصرِّحوا بالتزامه، ولكنهم لا يسلمون بأنه يلزمهم في نفس الأمر، والبحثُ في ذلك مشهور معلوم في علم الكلام والفلسفة.

وبهذا يعلم مدى أهمية البحث في مسائل علم الكلام، وضرورة استمرار تلك البحوث في كل زمان؛ لأن شُبه المخالفين لأصول الدين وفروعه ما زالت منتشرة، بل صار صوت أصحابها يعلو في هذا الزمان؛ لأن كثيرا من الدول والمؤسسات الكبرى تساعدهم وتؤيدهم في نشر تلك المفاهيم. والحقيقة أن الاهتمام بتعلم علم الكلام وتعليمه، والاستفادة من بحوث المتكلمين، أشد وجوبا في هذا الزمان منه في الأزمنة السابقة.

❁ عدم ضرورية القضايا المعيارية:

ذكرنا أن أحد أقسام المعارف التي تنبني عليها المعرفة العلمية هي المعرفة المعيارية، ومنها ضوابط الأخلاق، وقلنا: إن المعارض للدين يقول: ما دامت ذات الله وصفاته ضرورية، فكذا أفعاله، والأمور الضرورية لا تُنْتِجُ إلا قضايا ضرورية. ولكن المعرفة العلمية هي احتمالية ممكنة بشقها الطبيعي والمعياري، ولذلك يستحيل انبناء المعرفة العملية على المعرفة الدينية. لأن الضرورة لا تنتج الاحتمال والإمكان.

وعقد المؤلف موضعا يبين فيه عدم ضرورية القضايا المعيارية للسبب نفسه ولتقم حجته أو ما يتصور أنه حجة له، وسوف نلخص قوله ثم نبين وجه النقد والخلل فيه.

الإنسان يمكنه أن يتخلق بأخلاق وينضبط بمعايير مختلفة، ومع ذلك لا يكون انضباطه بذلك كله على وجه الضرورة المطلقة كضرورية القضية ١ + ١ = ٢، ولا مثل «كل حادث لا بد له من مُحْدِث»، بل إنّ الأخلاق إجمالاً يتصور اختلافها من زمان إلى زمان ومن حال إلى حال. ولكن غاية ما نريده بالأخلاق والمعايير المستمدة من الدين أنها ـ كما نزعم ـ هي الحل الأمثل لتحصيل سعادة الإنسان في حياته الدنيا وفي الآخرة. ولا نقول إن غيرها من الأخلاق لا يمكن للإنسان أن يتخلق بها ولا أن يلتزم بها، بل نقول: إن الأخلاق والمعايير المستمدة من غير الإسلام والمخالفة لما في الإسلام لا شك في أنها تشتمل على أضرار ونواقص ومضادات لكمال الإنسان، ويزداد ذلك ويقل بحسب اختلاف تلك النظم الأخلاقية والمعيارية.

فلا توجد ضرورة توجب علينا القول بأننا: لا نستطيع اشتقاق المعرفة العملية (بشقيها الطبيعي والمعياري) الممكنة بالمعنى السابق، من المعارف الدينية، لأنا لا نقول: إن المعارف الدينية لازمة لزوما مباشرا (بالعلية) عن الذات الإلّهية والصفات، بل إن الشرائع والأحكام المنزلة للبشر أحكام موضوعة بإرادة الله تعالى، بحيث تكون مناسبة لمعيشة الإنسان وحياته الدنيوية، مُصلحة له في هذه المرحلة ومعدة له للنجاح في مرحلة العالم الآخر. ولا شك أن هذا القدر من القضايا لا يمكن للمخالف أن يزعم استحالتها لمجرد أنها دينية، بالاستناد إلى الاحتجاجات المغالطية التي يعتمد عليها د. ضاهر وغيره، فهو إنما يبني كلامه على أن المعارف الدينية لازمة لزوما مباشرا عن الذات والصفات، وهذا مَبْنى باطلٌ كما زعمنا، ويتجاهل الوضعَ الإرادي لله تعالى.

وكما يبدو فهو مستغرق في التصديق بأن هناك مشكلة حقا، ويسميها

(أغلوطة اشتقاق الجائز من الضروري)[1]، وقد سبق أنها أغلوطة لأنه يريد (اشتقاق) الجائز من الواجب، ونحن لا نقول بأن الأحكام الجائزة تشتق اشتقاقا من المعارف الدينية الضرورية، بل نقول إن الإله يضع الأحكام الدينية والعملية بإرادته ووضعه بناءً على اختياره. وهذا لا يقال عليه إنه عملية (اشتقاق).

فمنشأ حصول الإشكالية أو المغالطة عنده أنه يفرض الاشتقاق، وهذا الفرض في نفسه هو المغالطة. فالأحرى بنا أن نسمي ما يقوم به «مغالطة دعوى أن المعارف الدينية بما فيها من تكليفات، مشتقة من الوجود الإلهي» أو «مغالطة دعوى اشتقاق الأحكام العملية من الأحكام العقائدية» وكأني بالمؤلف أراد أن يضاهي ما قام به ديفيد هيوم، الفيلسوف الانجليزي الشهير، عندما قال لا يمكن استنباط الوجوب من الوجود، وذلك في أطروحته الشهيرة is-ought problem، وقرر أننا لا يمكننا اشتقاق ought المساوية لـ«يجب» من is المساوية لـ «يكون» وتسمى هذه المشكلة Hume's Guillotine أي مقصلة هيوم[2].

فمؤلفنا عكس الأمر وقال لا يمكن أن نشتق الإمكان من الوجوب، ولكن ما قرره هنا ليس له الشروط الكافية للقبول، كما في حالة هيوم، حيث نفى بقانونه ذاك إمكان اشتقاق الأخلاق الدالة على الوجوب من الوجود، أو الكون فقط.

* * *

(١) ص ٢٥.
(٢) وقد أورد هيوم هذه المسألة في كتابه الشهير [أطروحة في طبيعة الإنسان، A Treatise of Human Nature].

❁ هل يدّعي المتدين أنه لا تمكن المعرفة العملية إلا انطلاقا من المعرفة الدينية:

لقد ادّعى د. ضاهر في هذا الكتاب في غير موضع أن المتدين يزعم أنه لا يمكن الوصول إلى المعرفة العملية إلا بالاعتماد على المعرفة الدينية، فقال: «فهو لا يقول فقط: إنه بإمكاننا أن نشتق معرفة علمية من المعرفة الدينية، بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك بكثير، إنه يعتبر المعرفة العملية غير ممكنة إلا انطلاقا من المعرفة الدينية. ليس المعرفة العملية في شقها المعياري وحدَه، بل في شقها العلمي أيضا، غير ممكنة بدون المعرفة الدينية»[1].

ما يهمنا هنا هو الإسلام، والمؤلف كما نرى يعمم كلامه على كل دين، وعلى المتدين من حيث ما هو متدين، ونحن والحق يقال لا نعرف في الدين الإسلامي أن أحدا قال إنه لا تمكن المعرفة العملية (علمية ومعيارية) إلا إذا استمددناها من الدين! نعم، هذه الدعوى، بهذا العموم ليست صحيحة. ولذلك سنرى المؤلف بعد قليل يضطر إلى التصريح بأن المتدين لا يلتزمها التزاماً تاماً، ولكنه يزعم أنه إنما فعل ذلك بعدما انكشف أن كثيرا من المعارف العلمية، لا يمكن اشتقاقها من المعرفة الدينية فلجأوا إلى القول بأن المعرفة العملية المستمدة من الدين، هي المعيارية فقط دون العلمية.

ولا أحد من العلماء يقول: إن كل ما يتعلق بأمور الدنيا العملية فمصدره من الدين، كيف يقال ذلك والرسول الأعظم يقول خلاف ذلك، كما ورد في الأحاديث الثابتة، ومنها ما رواه مسلم في صحيحه (٤/١٨٣٦) برقم (٢٣٦٣) عن عائشة وعن ثابت عن أنس: أن النبي ﷺ، مرَّ بقوم يلقحون فقال:

(١) ص ٢٥.

«لو لم تفعلوا لصلح» قال فخرج شيصا، فمرَّ بهم فقال: «ما لنخلكم؟» قالوا: قلت كذا وكذا. قال: «أنتم أعلم بأمر دنياكم».

الشيص: هو البسر الرديء الذي إذا يبس صار حشفا.

وفي سنن ابن ماجة برقم (٢٤٧١) عن عائشة أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سمع أصواتا. فقال: «ما هذا الصوت؟» قالوا: النخل يؤبرونها. فقال: «لو لم يفعلوا لصلح» فلم يؤبروا عامئذ. فصار شيصا. فذكروا النبي ﷺ فقال: «إن كان شيئا من أمر دنياكم فشأنكم به. وإن كان من أمور دينكم فإلي».

وهذا تصريح من النبي الكريم عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بأن المسلمين، بل الناس أجمعين تُفَوَّض إليهم أمور دنياهم بما يرون أنها أصلح لهم، وأن هذه الأمور لا يُرجع فيها إلى الدين، لأن الدين جاء لتقويم علاقات البشر مع أنفسهم ومع ربهم ومع العالم الذي خلقه الله لهم، فوضع معايير عامة وترك التفاصيل التي لا تعارض تلك المعايير للبشر أنفسهم بحسب اجتهادهم وقدراتهم.

وهذا بالطبع لا يستلزم نفي الأحكام الشرعية التي جاءت تضبط بعض العلاقات الدنيوية بين البشر، كأحكام البيوع ونحوها، فهذه الأحكام وإن كانت تعالج تعاملات دنيوية، فإنها صارت دينية شرعية لأن الشريعة جاءت بها، والمقصود أن ما لم تضبطه الشريعة فهو موكول للناس للتصرف فيه بما يرونه ملائما.

ومن ذلك ما جاء في سنن النسائي الكبرى برقم (٧٥٥٣) عن أسامة بن شريك قال: أتيت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فإذا أصحابه عنده كأن على رؤوسهم الطير، جاء الأعراب فسألوه فقالوا: أنتداوى؟ قال: «تداوَوا، فإن الله لم يضع داء إلا وضع له دواء، غير شيء واحد»، قال إسماعيل في حديثه: «الهرم».

وصرح به في رواية أبي داود: «تداووا فإن الله تعالى لم يضع داء إلا وضع له دواء غير داء واحد الهرم».

فقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ «تداووا» ليس فيه إلا الحض على طلب الدواء، ولكن لم يرد تعيين دواء لكل داء بعينه، نعم ورد بعض ذلك، لكن لم يأت في أي من الأحاديث أن هدف الرسول من حيث هو رسول دلالة الناس على أدوية كل داء. فالبحث والتنقيب عن الدواء المعين لكل داء أمر متروك للبشر، ولا يؤمرون فيه على سبيل العموم بالرجوع إلى الشريعة والدين.

وتوجد أمثلة كثيرة على هذا الأمر الكلي، ومع شهرته، إلا أننا نرى د. ضاهر يزعم أن المتدين يقول: لا يمكن القول في أي أمر من أمور الدنيا إلا بالرجوع إلى الدين، وهذا الوصف غير صحيح للدين ولا يصح نسبته إليه كما ترى. ولم يلجأ دعاة الصحوة الإسلامية إلى هذا الطرح لما رأوا أن أصول المعرفة العملية العلمية لا ترجع إلى المعارف الدينية ولا تتوقف عليها، بل إن هذا الفهم أصيل لدى أهل الإسلام، على الأقل هو أصيل عند العلماء المحققين منهم، وهم كثيرون معروفون، أما إذا كان عادل ضاهر يتكلم عن واحد أو بعض من المسلمين بعينه ولم يعلن عن اسمه، فلا يصح له تعميم هذا الرأي على الجميع.

ولذلك فإننا لا نوافقه بل نستغرب مما يدعيه في قوله: «إن اختبارات كهذه لا بدّ من أن تقود إلى تعديل أطروحة دعاة الصحوة الإسلامية لتصير: إن المعرفة العملية في شقها المعياري وحده، تجد أساسها النهائي في المعرفة الدينية، إذن فلنفهم من الآن فصاعدا بالمعرفة العملية فقط الشق المعياري لهذه المعرفة»[1].

(١) ص ٢٦ - ٢٧.

فالصحيح أن هذا ليس تعديلا كما أوهمه د. ضاهر في كلامه، بل هذا من مقررات الشريعة كما رأينا وبالصورة التي بينتها. ولكن الأحرى أن نقول إن هذا إنما هو تعديل في فكره هو، وتغيير من وصفه لمقولات المسلمين، بعدما تبين له بأدنى نظر أنْ لا أحد ـ ممن يُعتمَدُ عليه ـ بقائل بهذا الرأي على الوجه الذي ساقه.

وحالما وصل إلى هذا الموضع أعاد إبراز إشكاليته الساذجة، وهي قوله: «والسؤال الذي يواجهه الآن منظرو الصحوة الإسلامية هو السؤال التالي: كيف يمكن تجاوز الصعوبة التي أثرناها، بخصوص عدم إمكان اشتقاق الجائز من الضروري»[1]، ولقد بينا نحن أن هذه الاشكالية غير موجودة إلا في وهمه، وأنه لا يوجد لها أسس حقيقية بحسب نظر الإسلاميين. ومع ذلك فإننا نراه يقترح بدائل أمام الإسلاميين ليختاروا من بينها، ثم ينقض هذه البدائل ليتوصل إلى ما يصبو إليه من استحالة تدخل الدين مطلقا بالأمور الدنيوية.

فلنشرع في مناقشة البدائل المقترحة.

۞ البديل الأول:

نفي الادعاء القائل: إن كل القضايا التي تشكل موضوعات المعرفة الدينية هي قضايا ضرورية[2].

رأينا أنه زعم أولا أن الإسلام يستلزم أن يكون كل ما هو منسوب لله ضروريا، ومنها الأفعال، وقد بينا سابقا عدمَ سداد هذه الدعوى، وفرقنا بين نوعين من الضرورة؛ لنظهر فساد دعواه. وهو يقول إن الإسلاميين لما تبين

(١) ص٢٧.
(٢) ص٢٧.

لهم فساد دعوى الضرورة في كل ما ينسب للإله ومنها الأفعال، وهو الأمر الذي لم يقله الإسلاميون أصلا، لجأوا إلى فرضية أخرى لإنقاذ تصوراتهم وعقيدتهم.

وهذا التصور الآخر: أن الأفعال الإلَهية ليست ضرورية بنفس الدرجة التي تقال فيها الضرورة على الذات والصفات، وذلك لكي يتيحوا مجالا للإمكان الذي تبنى عليه المعرفة العملية، ولذلك قال على لسانهم: «وإذا أضفنا الآن أن الأفعال والمقاصد الإلَهية ليست ضرورية، إذا فإن مجموعة المقدمات التي قد نلجأ إليها في هذه الحالة لاشتقاق المعرفة العملية لن تشكل، مجتمعة، شيئا صادقا بالضرورة، ما دامت تحتوي مقدمات عن أفعال أو مقاصد إلَهية معينة. فقد نلجأ مثلا إلى مقدمات مثل المقدمة القائلة: إن الله يأمرنا بالقيام بأفعال من نوع معين، أو: ينهانا عن القيام بأفعال من نوع معين. ونضيف إلى ذلك مقدمة عن ضرورة التزامنا بالأوامر والنواهي الإلَهية لنستنبط، من ثم، أنه ينبغي علينا أن نقوم أو أن نستنكف عن القيام بأفعال من النوع المعني. وفي هذه الحالة، إذا افترضنا أنه كان ممكنا منطقيا لله ألا يأمرنا به أو ألا ينهانا عما ينهانا عنه، فإنه لا يعود ثمة مجال هنا لارتكاب أغلوطة اشتقاق الجائز من الضروري»[1].

هذا الحل الذي يقترحه هو عين ما يعتقد به جماهير المسلمين، وخصوصا أهل السنة ابتداء لا هروبا مما نسبه إليهم مما لم يقولوا به ولم يخطر ببالهم أصلا.

* **وخلاصة هذا الحل:** أن الله تعالى واجب الوجود في ذاته وصفاته،

(١) ص ٢٨.

ولكن أفعاله وأحكامه تكون باختياره، يعبر عنها الله تعالى بالوحي وبغيره، ويأمر ملائكته بإنزال الشريعة على من يختارهم من البشر، ليحملوا الرسالة ويبلغوها للبشر.

هذا الحل كما قلنا هو عين ما يعتقده أهل السنة (الأشاعرة والماتريدية) ويوافقهم في كثير من أصوله جماهير الفرق الإسلامية الأخرى. وليس حلا اضطروا للجوء إليه كما صوره د. ضاهر في كلامه السابق.

وهذا الحل يعني أننا لكي نعرف أوامر الله تعالى ينبغي معرفة الأنبياء والرسل، وفهم الكلام المنزل الموحى به إليهم.

ويتساءل د. ضاهر عن هذه المعرفة المعيارية التي يقول إنها يمكن أن تستمد من المعرفة الدينية: «هل كان من المنطقي أن لا ينزل أو ينقل الله إلينا هذه المعرفة والحال أنها موافقة للعقل راجحة على عدم نقلها»[1]. وهذا يستلزم بالضرورة انبناء الفعل الإلهي على الحسن والقبح العقليين كما هو ظاهر، ويقول: لو فرضنا أن موجبات العقل لنقل هذه المعرفة العملية المعيارية أقل من عدم نقلها لاستحال أن ينقلها الله إلى البشر، لأن نقلها يستلزم مضادة ومنافاة تلك الموجبات العقلية، ويستنبط من ذلك: أن المعرفة المنقولة ينبغي عندئذ أن تكون صادقة بالضرورة المنطقية[2].

ويقول: «فإذا صدق منطقيا أن الله دائما يفعل ما يقتضيه العقل، إذا فإن العقل يقضي بالقيام بهذا الفعل بالضرورة المنطقية، فقد كان ممكنا منطقيا، بمعنى آخر، ألا تكون الاعتبارات العقلانية لصالح القيام بالفعل المعني أقوى

(١) هذا خلاصة السؤال، انظر ص٢٨ ـ ٢٩.

(٢) ص ٣٠.

منها لصالح الاستنكاف عن ذلك، وبالتالي فقد كان ممكنا لله ألا يقوم بالفعل المعني، فما يصدق بالضرورة المنطقية على الله هنا هو: «إذا كان العقل يقضي بالقيام بفعل ما، إذن الله يقوم به»، ولكن من الواضح أن القضية الأخيرة هي قضية شرطية متصلة، وبالتالي فإن افتراض صدقها، لا يلزمنا أن نعتبر لا مقدمها ولا تاليها صادقا، وهذا بدوره يعني أن افتراض صدقها، حتى وإن كان يتسم بالضرورة المنطقية، لا يلزمنا بأن نعتبر لا مقدمها ولا تاليها صادقا بالضرورة المنطقية»[1]، وبحسب تحليل القضية الشرطية في المنطق يقول: «إذ فإن قيامه بهذا الفعل، على افتراض أنه قام به، ليس ضروريا منطقيا، وإن كان القيام به أمرا يقتضيه العقل»[2].

وقد طول د. ضاهر كعادته، وكان بإمكانه أن يقول باختصار: إن الله تعالى ينقل (ينزل) المعرفة العملية المعيارية من الدين، بإرادته وفعله، ومجردُ انبناء الفعل على الإرادة، يستلزم كون الفعل واقعا بالضرورة كما قلنا، ولكنها ليست تلك الضرورة المطلقة كما وضحنا ذلك سابقا، بل هي ضرورة بشرط الإرادة، وهذا يستلزم إثبات الاختيار الموجب لإمكان الفعل في ذاته، وكونه واجب الحصول والوقوع بتعلق الإرادة والقدرة به. وهذا النوع من الوجوب لا ينافي الاختيار.

وهو يعترف أن هذا الطريق لتقريب وصول المعرفة الدينية العملية المعيارية، يصحح إمكان اشتقاق معرفة معيارية من مقدمات دينية، فنخرج من الإشكالية التي يذكرها دائما وهي استنباط الممكن من الواجب، يقول: «يبدو

(١) ص ٣١.

(٢) ص ٣٢.

إذن أننا توصلنا إلى نقطة يمكننا عندها أن نقول: أنه ليس ثمة مانع منطقي يحول بيننا وبين اشتقاق نتائج معيارية من مقدمات دينية»[1].

ونحن نقول كان ينبغي أن يركز د. ضاهر على هذه الصورة في كتابه وأن يذكرها على أنها الطرح الأصيل للمسلمين أو لأكثرهم، بدلا من هذا التطويل، وبدلا من إظهار الأمر على أنه مجرد حيلة من المسلمين لتصحيح استمداد المعرفة المعيارية من الدين. على أنه مع ذلك لا يورد رأي المسلمين كما هو، وقد بينتُ ذلك سابقا، لأنه يزعم أن المسلمين يقولون: «إنه بدون اللجوء إلى مقدمات دينية، لا يمكننا أن نمتلك معرفة معيارية»[2]، وهذا ليس عين دعوى المسلمين كما قلنا، لأنهم يقولون: إن الدين يدلنا على ما نعرف بعقولنا، أو يمكن أن نعرف أنه واجب أو أنه غير ضار ومفيد لنا، فهم لا يقولون: إن العقل يستحيل عليه إذا ترك وَحْده أن لا يعرف هذه المعارف ولو بعضها، ولكن غاية ما يقررونه أن الدين يحدد لنا هذه المعارف دون غيرها من الخيارات التي يمكن للعقل أن يلجأ إليها. وهي تبدو في نظر العقل ممكنات كلها، أو كذا تبدو في نظر أكثر العقول، بينما هي متفاوتة في نفس الأمر. وهذا الطرح لا يقول إن الضرورة توجب الحكم بهذه الأحكام أو أنها توجب بمقتضى العقل إنزال هذه الشريعة دون غيرها، بل يقرر أغلب المسلمين الإمكان العقلي لوجود شرائع أخرى عقلاً، وأن العقل لا يمنعها بالضرورة، أو إن كان ثمَّ ضرورة فهي نظرية لا بديهية، فتتوقف على بحوث مضنية وتجارب، وغير ذلك، تفوّت كثيراً من مصالح البشر قبل دَركها والعلم أنها هي الأصلح.

(١) ص ٣٢.

(٢) ص ٣٣.

على أنّا ذكرنا أنه ليس جميع المسلمين يقولون بذلك، بل إن المعتزلة من بينهم يقررون أن العقل يوجب بالضرورة أن تكون الأحكام التي يُضبَط بها البشر عين الأحكام الشرعية، وأن هذه الأحكام هي الواجبة عقلاً، ولذلك يختارها الله تعالى وينزلها ويكشف عنها للبشر ويدلهم عليها، لأن البشر ليسوا قادرين على معرفة جميع الأحكام الحسنة بالعقل، في لحظة زمانية معينة، أو في ظرف من الظروف، بل يعرفون بعضها ويقصرون عن درك بعضها.

فما قرره باطل إذن على أقوال أعاظم الفرق الإسلامية كالأشاعرة والماتريدية، الذين يميلون إلى الخيار الأول مع فارق دقيق بينهما، سنشير إليه بإذن الله، وكالمعتزلة الذين يميلون إلى الخيار الثاني. ومع قولهم بذلك، إلا أنهم من حيث ما هم عقلاء، لا يستلزم ذلك عندهم إبطال الشرائع ولا القول بإنكار الألوهية، بل إنهم يرون تلك الحلول والخيارات الكلامية والفلسفية مؤيدة للدين ومقرِّرة لأصوله وفروعه. فها هي نفس المقدمات التي يرى الملحدون أنها تنفي الشرائع والألوهية، يراها المتكلمون مؤيدة للشرائع والألوهية.

ومع كل ما بيَّناه فإن الدكتور يرى أن هناك نقصاً في التقرير السابق، إذ هو يفضي إلى: «إمكان تكوين حجج صحيحة منطقياً تكون ذات مقدمات دينية ونتائج معيارية»[1]، ولكن المطلوب عندهم والمدّعى على لسانهم كما يزعم، هو: «أن نبين أنه بدون اللجوء إلى مقدمات دينية، لا يمكننا أن نمتلك معرفة معيارية»[2]. وقد بينا فساد دعوى التناقض هذه.

(١) ص ٣٢ - ٣٣.

(٢) ص ٣٣.

إن إصرار د. ضاهر على إلزام المسلمين بالتناقض أو الدور، أو بعدم الاتساق المنطقي الداخلي للمنظومة الفكرية التي يقولون بها، يجعله مندفعا لاسترجاع فرضية لم يقل بها المسلمون ويصر أنهم يقولون بها، وذلك لكي يتسنى له إلزامهم بما يحبُّ! وهذا يبعث على العجب بلا ريب! ولذا نراه ينسب إليهم أنهم يعتقدون أننا كبشر لا نستطيع معرفة صدق قضية ما إلا إذا علمنا حكم الله تعالى عليها بالصدق، وأنه لا طريق لنا لإدراك المعايير الخلقية إلا بالطريق النقلي والحقيقة أنهم لا يقولون بذلك، فها هو تحقيق قول جماهير أهل الإسلام (أعني بهم أهل السنة الأشاعرة والماتريدية):

هناك فرق بين المعارف والأحكام، أما المعارف أي إدراك الأمر على ما هو عليه، فهو مقدور على الجملة للبشر بالعقول التي خلقها الله فيهم، فيقدرون على العلم بأمور ويجهلون أمورا، ولكن لا ريب في أنهم يعلمون الفرق بين الممكن والمحال عقلا، فلو ألقي إليهم قضية معينة، فإنهم بعقولهم يقدرون على تفحصها وإدراك استحالتها أو عدم استحالتها، وأما عدم إدراكهم لهذه القضية بدون إلقائها إليهم، فهذا لا يستلزم عدم قدرتهم على نقض القضية وتدبرها للعلم بإمكانها الذاتي أو عدم إحالتها. ولذلك يقولون: إن المعارف نوعان نوع يعلم، ونوعٌ لا سبيل لنا إلى العلم به بناءً على ملاحظة أسباب العلم التي هي مفطورة فينا. أما القسم الذي يعلم، فبعضه معلوم بالبداهة، وبعضه معلوم بالنظر. ولذلك قرروا قاعدة عامة مفادها: (المعارف تدرك بالعقول).

وأما الأحكام، ويريدون بها ترتيب الثواب والعقاب، وإلزام الخلق بها، وإلزام المكلفين بنسب فعلية خاصة دون ما سواها، فقالوا: لا سبيل إلى العلم

بها إلا من طريق الشرائع، وهذا هو القول المشهور عن الأشاعرة. وأما الماتريدية فقالوا: بعض الأحكام لا يتوقف العلم به على نزول الشرائع، بل إن العقول قادرة على الكشف عن حكم الله تعالى الذي أثبته لهذا الفعل أو ذاك، وذلك في بعض الأفعال والأمور، لا في كلها، فالحاكم (أي: مثبت الحكم) عندهم كما عند الأشاعرة هو الله تعالى، ولكن الخلاف بينهما في هذه الجهة، إنما وقع في تمكُّن العقل من معرفة حكم الله تعالى بدون نقل، أو عدم تمكنه. وأما الخلاف الآخر الموجود بين الفريقين فحاصله: أن هناك حسنا وقبحا للأشياء في أنفسها، والله تعالى لا يجب عليه الحكم بمقتضى الحسن والقبح، بل هو مختار مريد لذلك، فإذا حكم، فإنه لا يحكم على الحَسن بالقُبح، ولا على القبيح بالحسن.

والأشاعرة يقولون بأن الشرع (الشارع) هو الذي يجعل الفعل حسنا بهذا الوجه أو قبيحا، أي يرتب عليه الثواب والعقاب، ويُلزم البشر به أو يمنعهم عنه، وهذا يكون بإرادته المطلقة. ولكن هذا يجوز عندهم بضابط مهم جدا وهو ألا يؤدي ذلك إلى الدور أو التناقض كما في بعض المسائل المذكورة في علم التوحيد.

وأما المعتزلة من أهل الإسلام، فيفترقون عن الماتريدية بعد اتفاقهم معهم على إثبات الحسن والقبح، أن الحسن والقبح الذاتيين للأشياء (إما برجوعها إلى الذات أو الصفة أو الاعتبار على اختلاف بينهم) يبعثان الله تعالى على الحكم بمقتضاهما. ولذلك ألزمهم أهل السنة بالجبر والإكراه على الله تعالى وإن كان المعتزلة لا يسلمون ذلك، والنزاع بين الفريقين معروف في أصول الفقه وعلم الكلام.

فإذا عرفنا ذلك:

فإننا نتصور إمكان أن يُعرِّفنا الله تعالى ببعض القضايا ويثبتها لنا على أنها الأحكام اللازمة الواجبة، والحال أنا كنا قبل ذلك لا نعلم ذلك، لعدم كمال الآلات اللازمة لمعرفة ذلك، فيكون علمنا بصدقها موقوفا على النقل، ولكن مع ذلك، فإن علمنا بعدم استحالتها وبإمكانها في أنفسها غير موقوف على الشرع، بل هو في مُكْنَة العقل الإنساني، كما يمكن العلم بالمصالح المترتبة عليها.

ويتصور أيضا بناءً على ذلك: أن يتم إيصال بعض القضايا التي لا يمكن للإنسان أن يعرفها، ولا أن يعرف صدقها في نفس الأمر، بالأساليب والآليات المتمكن منها، ويكون علمنا بصدق الإله علة لعلمنا بصدق هذه القضية.

إذن يتصور منطقيا على هذا الأساس كِلا الأمرين، أعني:

١ ـ أن يبلغنا الشارع بقضايا عملية، نستطيع العلم بصدقها بدون واسطة النقل إما حالا او مآلا.

٢ ـ أن يبلغنا الشارع قضايا عملية، لا نستطيع العلم بصدقها بدون الاعتماد على حكم الشارع بأنها صادقة أو مفيدة لنا في حياتنا.

كلا هذين الاحتمالين ممكن عقلا وواقع شرعا. ولا يترتب على ذلك دور ولا تناقض، ولا إحالة، ولا عدم اتساق داخلي بحسب المنطق العقلي.

ولكن د. ضاهر يصرُّ ـ للهدف الذي يسعى لأجله ـ على خلاف هذه القضايا الظاهرة بحسب الأصول المعتمدة عقلا؛ فنراه يقول: «وهذا يعني أنه يستحيل منطقيا أن نعرف أن الله قام بالفعل المعني لينقل معرفة صدق (ق)

إلينا، إلا إذا كنا نعرف مقدما أن (ق) صادقة، وإذا نظرنا إلى (ق) هنا على أنها قضية تعبر عن معرفة عملية ـ معيارية ما: إذن فإنه لا يصح أن نقول إن هذا النوع من المعرفة يجد أساسه الأخير في المعرفة الدينية»[1].

وقد ظهر لنا أن هذه الدعوى غير صحيحة وليست ضرورية عقلا، لأن واسطة العلم بصدق قضية ما:

١ ـ إما أن يكون القدرة على العلم بذلك بالعقل.

٢ ـ أو بالعلم بالحكم عليها بالصدق ممن عُلم بالعقل أنه لا يكذب.

فلو فرضنا أياً من الطريقين، فإننا نجدهما صحيحين عقلا، ولا يملك عاقل ألا يوافق على قبولهما، إلا إذا كان لا يسلم أصلا بإمكان وجود موجود يستحيل الكذب عليه.

هذا هو مثال صاحبنا في هذا الكتاب، فهو يرفض بناءً على المصادرة على المطلوب، لا لمجرد البرهان، وإن كان يزعم أنه لا يحيد ذرة عن طريق البرهان والتحليل العقلي الصارم في كتبه. ونحن نشهد له بأسلوبه المتميز، ومنهجيته التي يحاول فيها ترتيب المقدمات بحسب المنطق ولو بالدعوى، وهذا ما يميزه عن كثير من العلمانيين والمعارضين للأديان، الذين يتوسلون بالخطابة والمغالطات والحرص على خلط الأمور بصورة ظاهرة. وهذا القدر من المنهج نشهد له به، ولا يستلزم ذلك أنه مصيب، لأنه لم يستطع فعلا الالتزام بقواعد المنطق الصارمة في كتاباته، كما وضحنا غير مرة في هذا النقد، فنحن نحاكمه بما يزعم أنه حريص على الالتزام به؛ ليكون إظهار عدم صواب كلامه أقرب وقعا.

---

(١) ص ٣٣.

تخريج المسألة بناء على التحسين والتقبيح العقليين:

سبق أن بينا ان المعتزلة ومن وافقهم يقولون بأن الحسن والقبح ذاتيان في الأمور، ويرجعان إما إلى عين الذات أو للصفات أو للاعتبارات، وعلى كل، فمهما علم الله تعالى حسن شيء، كان مجرد علمه بحسنه داعيا للحكم بمقتضى الحسن، وكذا في حالة القبح وعلى هذا المذهب المعروف بين قسم من أهل الإسلام، نرى أن الاحكام المعيارية ومنها أحكام الأخلاق ضرورية وليست وضعية، ولذلك فإن أصحاب هذا الاتجاه لا يواجهون بالمعضلة الموهومة في ذهن د. ضاهر من أصلها، أعني اشتقاق الممكن من الضروري، لأن الأحكام لازمة عن أمور ثابتة بنفسها لا بإثبات مُثبِت، وهذا هو معنى الضرورة هنا. ويعترض د. ضاهر بأن هذا الحل لا يرد عليه هذا الإشكال[1] الذي كرره على أسماعنا غير مرة، وقد بينا عدم لزوم هذا الوهم وعدم وروده.

ولكنه يعود فيزعم، أن هذا البديل لا يخرج عن الإشكال الآخر وهو أن أي معرفة عملية معيارية مشتقة من معرفة دينية لا بد أن تكون مسبوقة بمعرفة معيارية سابقة على معرفتنا بالدين[2]. وكان ينبغي ألا يتوقف كثيرا عند هذا الإشكال؛ لأنه يعلم أن من اختار هذا الحل يقول: إن الله تعالى لا يحكم إلا بمقتضى الحسن والقبح، ولا يستنكفون عن القول بأن الإنسان قادر بعقله على معرفة بعض الأحكام الدينية المتعلقة بالمعايير وغيرها، ولكنهم يجزمون أن ما يعرفه العقل يثبته الدين أيضا، فهؤلاء لا يخطر في بالهم أصلا الدعوى التي

(١) انظر ص٣٤ الفقرة الأولى بطولها.

(٢) انظر ص٣٤.

يريد د. ضاهر إلصاقها بالإسلاميين بأي طريقة، أعني أنه لا بد للعلم بالمعرفة العملية من أخذها بالمعرفة الدينية، لأن هؤلاء يقولون إن الله في أفعاله يكون متوافقا مع الحسن والقبح العقليين الذاتيين، وهكذا يتحصل عند هؤلاء أن الاحتمال الديني، أي الأحكام الشرعية، هي الأمر المعقول الوحيد، وأن كل ما سواه يخرج عن أن يكون معقولا صحيحا عند ذوي العقول الصحيحة.

ولا يخفى أن هذا الموقف أشد تمسكا ولنقل ـ تجاوزا ـ تعصبا للدين ولو بحسب الظاهر من موقف الأشاعرة، أي في دعواهم أن أفعال الإله لا تكون إلا متوافقة مع الحسن والقبح العقليين، وأن الأحكام الشرعية المنزلة على سيدنا محمد ﷺ هي الأمر الوحيد الذي يمكن أن يصح عقلا.

وذلك خلافا لكثير من العلمانيين ومدعي التنوير في هذا العصر، حين يزعمون أن المعتزلة يرجحون ما يرونه بعقولهم على الشريعة، وأنهم يفتحون أبوابا من الحداثة المتفلتة من حكم العقل والدين.

والذي نراه أن هذا التوصيف لمذهب الاعتزال ليس صحيحا أبدا، والتحقيق هو ما ذكرناه.

ونحن ندعو ذوي العقول الرشيدة إلى إعادة النظر في هذه النقطة، لأنها شاعت شيوعا هائلا على ألسنة الناس، وفي كتب أعلام من الكتاب في هذا الزمان، حتى يظن الغر صوابها لمجرد اشتهارها، وكثير مما اشتهر بيننا باطل لا أصل له.

ولنفرض أن واصل بن عطاء أعيد إحياؤه في هذا العصر، فهل يحسب العلمانيون أنه سيكون موافقا لما يقررونه ـ والملحدون ـ من أحكامٍ تنافي

الدين؟! أم إنه سيكون في صف الأشاعرة للدفاع عن أصول الدين وفروعه بطريقته الخاصة؟!

يحسن بالكثيرين في هذا العصر إعادة التأمل في هذا السؤال، قبل حكمهم المشبوه على المعتزلة بأنهم يفتحون أبواب الحداثة وما وراء الحداثة..!!

وبناء على اعتبار المعرفة العملية المعيارية ضرورية، يقترح د. ضاهر ثلاثة بدائل لتجنب إشكاليته المزعومة، وسوف نورد خلاصة ما بينه ونفند حججه.

❁ البديل الأول:

اشتقاق معرفة معيارية معينة من معرفة أفعال إلّهية معينة[1]:

يقول: إننا إذا عرفنا أحكاما عن طريق أفعال إلّهية معينة وهي الوحي والإيحاء، فإن حاصل هذا المسلك: «أن قولنا: إن الله نقل إلينا معرفة صدق (ق) أو أوحى إلينا بصدق (ق) هو دالة صدق لـ (ق)، ولا يمكن بالتالي أن نعرف أن هذا القول صادق، إلا إذا كنا نعرف مقدما أن (ق) صادقة»[2].

وهذا يستلزم: أن الأساس الأعلى للمعرفة العملية المعيارية، ليس من النقل بل هو سابق لمعرفة النقل.

فإذا أراد د. ضاهر أن مجرد الفعل بمعزل عن صفات الفاعل هو منشأ العلم بصدق (ق)، فهذا غير مراد هنا، ولا أحد من المسلمين يقرر هذه

(١) انظر ص٣٤.

(٢) ص ٣٥.

الطريقة، فما لم نعلم أن هذا الفعل منسوب لله تعالى فلا يؤخذ منه شيء ذو قيمة في هذا المقام، ولكن إذا عرفنا أن الفعل لله، فإننا نعلم أن الله المتصف بالكمالات، ومنها عدم الكذب، هو الذي دل البشر وأرشدهم إلى هذه الأحكام، وهذا يستلزم بالضرورة العقلية كما بينا سابقا، العلم بأن (ق) صادق لأنه صدَّقه صادق.

على أنا نشير إلى أن هذه الطريقة إنما تثبت أصالة الحكم لا المعرفة.

وهي تعتمد لا على مجرد الفعل، بل على لحاظ صفات الفاعل أيضا، وقد انتبه إلى ذلك د. ضاهر وذكر أن القائل بذلك يعترض بأنه: «عندما نستنتج بأن (ق) صادقة فإنما نستنتج هذا ليس فقط من قيام الله بفعل معين بل من قيامه بهذا الفعل ومن كونه، لأنه الله بالذات، لا يمكن أن يقوم بفعل كهذا إلا إذا كانت (ق) صادقة»[1].

وهذا ينقلنا إلى البديل الثاني.

❁ البديل الثاني:

تعتمد المعرفة العملية على معرفة الأفعال ولكون الله ذا صفات معينة[2]:

وهذه الصفات ينبغي أن تكون مؤسسة للصدق، وهي بحسب تعبير د. ضاهر صفة الخير الكلي التي بمقتضاها يمكن أن أعرف أن الذي يخاطبنا لا يمكن أن يفعل هذا الفعل إلا إذا كانت (ق) صادقة، وهذا مستلزم لأن تكون

(١) ص ٣٦.

(٢) انظر ص ٣٤.

معرفتنا المعيارية سابقة على معرفة (ق)[1].

يعني أن هذا يستلزم أن الأسس العليا للمعرفة العملية المعيارية تكون سابقة على العلم بالنقل، وأن النقل ليس هو المؤسس لها بل هو موافق لها.

وهذا يبطل توقف بناء هذا النوع من المعرفة على المعرفة الدينية.

هذا حاصل ما يقرره.

وأقول: لو التزمنا هذا الأمر، فهذا لا يضيرنا أصلا لأنا نعلم أن العقل يمكن أن يعرف الراجح في المعايير الخلقية إما بطريق العادة الإنسانية كما هي طريقة الأشاعرة، أو بطريق العقل المحض كما هي طريقة المعتزلة، وهذان الخياران لا يستلزم واحد منهما إبطال المعرفة الدينية أو الاستغناء عنها كما بينا سابقا.

فالدين يكون في هذه الحالة كالمعلم والمرشد للإنسان. بل إنه يكون دالاً للجنس البشري بطريق ظاهر كامل على سبل الكمال الدنيوي والأخروي، ويتيح لهم أن يتأكدوا من هذه المعارف الموحى بها إما بطريق البرهان القبلي أو بطريق البرهان البعدي، أعني بلحاظ النتائج الصحيحة التي يفضي إليها التزامنا بأحكام الدين.

ونعيد ها هنا: إن الفرض الذي ينطلق منه المعارض، وهو أنه لا يمكن أن نعرف أي معرفة عملية إلا من الدين، قول مرفوض عند جماهير المسلمين. وإن اختلفوا بعد ذلك في الأسس التي يقيمون عليها معرفتهم للأحكام العملية: هل هي عقلية محضة أو عادية تجريبية تابعة للخبرة؟

(١) انظر ص ٣٧.

فعلى الأول تكون ضرورية وعلى الثاني لا.

ولا بد من الفرق بين إدراك الأحكام المتوقف على الشرع عند الأشاعرة وبين إدراك المعارف غير الموقوف عليه عندهم. أما عند المعتزلة فكلاهما يمكن دركه بالعقل.

۞ البديل الثالث:

توقف المعرفة العملية على معرفة الصفات الإلهية وحدها[1]:

هذا هو البديل الثالث الذي يقترحه د. ضاهر، ومن الظاهر أن الصفات التي تتوقف عليها ينبغي أن تكون أساسا لمفهوم الصدق الإلهي، وهي غالبا ما تكون عند كثير من الناس إما صفة الخير المحض، كما هو معتمد الفلاسفة ومن مشى على منهجهم، أو صفة الحكمة كما هو طريق بعض الإسلاميين.

ومهما ثبت هذان الطريقان أو أحدهما ثبت المطلوب.

وقد رأينا أن الأشاعرة لا يلتزمون بهذا الطريق، إذ لهم طريق آخر في تقرير هذا المطلب يرجع إلى أنا إن فرضنا الكذب يلزم التناقض مع صفة ضرورية لله تعالى أو التناقض في الدعوى.

وهذا الطريق يتوقف اعتماده على مقدمتين:

* **الأولى:** أن هناك كائنا[2] له من الصفات ما يستدعي أو ينبني عليه أن يحكم بجواز بعض الأفعال وامتناع بعضها، أي أن هذا الموجود له صفة الحاكمية.

(١) ص ٣٥.

(٢) هذا تعبير عادل ضاهر.

وقد عبر د. ضاهر عن ذلك فقال: «إن كائنا له من الصفات أو بعض الصفات المقررة بالماهية الإلّهية، هو كائن لا بد من أن يوافق على القيام بأفعال من نوع كذا وكذا، أو أن يمانع في قيامنا بأفعال من نوع كذا وكذا»[1].

وحاصل هذه المقدمة أنه لا بد أن يثبت وجود موجود له الحاكمية على البشر.

* **المقدمة الثانية:** «إن ما يوافق على القيام به كائن له الصفات المذكورة هو أمر من واجبنا القيام به، أو ما يمانع في قيامنا به هو أمر من واجبنا الاستنكاف عن القيام»[2].

يعني أن المقدمة ترجع إلى أن الله آمر ناهٍ.

والمقدمة الثانية ترجع إلى أن أمر الله ونهيه يلزماننا عقلا.

ويلاحظ كل من له معرفة بعلم الكلام، أن هذه المقدمات مبحوثة في هذا العلم الجليل، ومبرهن عليها، وقد أورد العلماء الشبهات الواردة عليها وناقشوها وفندوها، ولهذا فإننا عندما نقرأ ما يقرره د. ضاهر لا نستغرب أبدا مما يفترضه، بل نستغرب من تطويله الكلام والعبارات للوصول إلى المعاني المرادة له، ولو كان مطلعا على بحوث المتكلمين لاختصر على نفسه وعلينا زمانا لا بأس به، فالإيجاز مقصود ومطلوب عند الحكماء، ولكننا نعرف مرجعيته فلا نستغرب.

---

(١) ص ٣٧.

(٢) ص ٣٨.

وعلى كل حال:

فإنه يقبل أنه إذا ثبتت هاتان المقدمتان، ثبت المطلوب عند المتدينين.

ولكنه لا يسلم بصحة هذا اللزوم، ويقول إن هناك مشكلتين لا بد من حلهما قبل تمام التقرير والبيان المذكور.

وسنعالج هاتين المشكلتين اللتين يطرحهما، ونفترض أننا إن تمكنا من إزالة العوائق المنطقية، فإنه لا يبقى مسوغ يعتمد عليه لرفض أطروحة أهل الدين.

❁ المشكلة الأولى:

تتمثل هذه المشكلة أن «معرفتنا للماهية الإلّهية هي جزئيا معرفة معيارية، فالله كما رأينا كلي الخير، وأن نبدأ إذا بمعرفتنا للماهية الإلّهية هو أن نفترض حيازتنا مقدما على معرفة معيارية»[1].

هكذا يتصور أو يصوِّر هذا التناقض.

والحقيقة أن هذا غير صحيح على مذهب الأشاعرة الذين يرون أن الله تعالى يجوز عقلا أن يفعل أي شيء، وألا يفعل أي شيء، فأفعاله غير مقيدة بالحسن والقبح، وهذا صار معلوما من مذهبهم.

وعلى هذا المذهب، وهو قول معظم المسلمين، لا يلزم أن تكون معرفتنا لله وصفاته مسبوقة بمعرفة معيارية فيما يتعلق بالله تعالى، إلا إذا أريد أن إطلاق تعلقات قدرة الله وإرادته وعدم تقييدهما بحدود هو نوع من المعيارية، ولكن هذا لو سلمنا تنزلا لزومه، لا يؤثر فيما نحن فيه.

---

(١) ص ٣٨.

وأما إذا كانت المعرفة المعيارية المقصودة يقصد بها البشر فيما بين أنفسهم، فالأشاعرة أثبتوا المعايير المتعلقة بالعادة والمنفعة والمضرة، وأمورا تتعلق بالكمال المطلق والنقص المطلق، وقالوا: إن العقل الإنساني يمكن أن يعرف ما يتعلق بذلك، ولا تتوقف معرفته هذه على معرفة وجود الله ولا صفاته ولا شرائعه. ولكن محل النزاع عندهم في ترتيب الثواب والعقاب على الأمور، فهذا هو الذي شرطوه بنزول الشرائع.

وأما الماتريدية، فقد سبق تقرير قولهم، وكذلك المعتزلة القائلون بالحسن والقبح العقليين وأن إدراكهما غير متوقف على معرفة الله تعالى، بل هما من مقدورات العقل البشري إما بديهة أو نظرا في بعضها، وتتوقف في بعضٍ على التعريف بها بالشريعة المنزلة.

هذا كله صار واضحا، ولذلك فنحن ما زلنا نستغرب إصراره على الدعوى بأن المسلمين قاطبة يقولون: إن المعرفة العملية المعيارية تتوقف على المعارف الدينية.

تراه يلزمهم بناء على هذا الوهم كل مرة، إما بالتناقض الذي يسميه عدم التماسك المنطقي، أو بالدور. والحقيقة أن لا شيء من ذلك بلازم لهم.

ولرسوخ اعتقاده بوجود تناقض أو دور، تراه يقترح حلا تحت ما يسمى بـ «نظرية المراقب المثالي»، وحاصلها أن الأحكام المعيارية مأخوذة من صفات غير معيارية مثل العلم وعدم التحيز والعقلانية[1].

وهاكم ملخصا كافيا لهذه النظرية التي يشير إليها.

(١) ص ٣٨.

«نظرية المراقب المثالي»:

يمكن صياغة نظرية المراقب المثالي التي يقصد بها تحصيل النزاهة في الحكم: بأنها الأحكام التي تصدر من مراقب مثالي.

The judgments of an ideal observer of this sort will make.

وينبغي أن يكون المراقب المثالي ideal observer هذا:

١ - غير منتفع بالقضية المحكوم فيها، distinterested.

٢ - نزيها، أو غير منفعل، dispassionate، غير قابل للانفعال بالعواطف مطلقا.

وذلك لكي يكون حكمه أقرب ما يكون إلى المثالية والصواب.

كما ينبغي أن يكون لديه حكمة عملية أي قادرا على معرفة ما توجبه وتقتضيه الحكمة العملية[1].

وبناء على نظرية المراقب المثالي، لا نحتاج لإيقاف معرفتنا على أي معرفة معيارية سابقا.

فلا يلزم الدور ولا التناقض، بحسب ظاهرها.

ولكن هذا لا يرضيه، فيقول ما حاصله: إننا نحتاج في هذه الحال إلى مقدمتين:

* **المقدمة الأولى:** كل واحد يتصف بصفات المراقب المثالي يحكم

(١) انظر: مقال: النزاهة IMPARTIALITY، وقد نشر أولا في ٢٥MAR، ٢٠٠٢ من كتابة TROY JOLLIMORE في مكتبة، منشور في STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY على الشبكة الدولية للمعلومات الانترنت.

بتلك الأحكام المعيارية.

* **المقدمة الثانية:** ينبغي عمل ما يقرره المراقب المثالي[1].

ويزعم أن كلا من هاتين المقدمتين، لا تستلزمان ولا تتضمنان المعرفة بالصفات الإلّهية ولا بالإله، ويقول: «وهكذا يصبح واضحا هنا أن اشتقاقنا للمعرفة المعيارية أمر مستقل منطقيا عن معرفتنا للماهية الإلّهية»[2].

كذا يقول، ولكنه قد غاب عنه أن غاية ما تقرره هاتان المقدمتان أنه إذا وجد المراقب المثالي، فإن أحكامه تُعتمد من البشر، ولا تقول إن هذه الصفات للمراقب المثالي غير متحققة في الإله، ولا تقول كذلك: إن من يمكن أن يتصف على الإطلاق بنحو هذه الصفات، لا يمكن إلا أن يكون إلها.

فإذا صح ذلك، فإن العمل بهذه النظرية موقوف فقط على الإيمان بالله وعلى الأخذ من أحكامه التي يقررها للبشر.

وهذا الأمر الذي لم يذكره د. ضاهر!

نعم، غاية ما قد يلزم من هذه النظرية، أنها لا تنفي لذاتها عدم وجود هذه الصفات لغير الله، بل يتوقف ذلك النفي على دليل آخر غيرها.

وهذا لا يستلزم أن يبحث المعترض على الاستغناء عن الشرائع الإلّهية للبشر لمجرد أنه لا تدل هذه النظرية على انحصار الصفات المذكورة بالإله.

إذن، فغاية ما يصح لعادل ضاهر أن يقرره هو: أنه إذا وجد المراقب

(١) ص ٣٩.

(٢) ص ٣٩.

طبيعة القوانين العلمية تنافي القدرة الإلهية

المثالي، فيجب التزام أحكامه. ولكنه لا يصح أن يقول إن المراقب المثالي لا يصدق على الإله، وذلك لأن هذه الصفات موجودة لله تعالى. نعم إن وجدت لغيره قدرة على الحكم كليا أو جزئيا بتلك الأحكام، فإن الإشكالية التي تظهر هنا هي: هل تكفي معرفة الأحكام لالتزامها؟ وهل يجب هذا عقلا أو يمكن عقلا؟ فنرجع إلى مسألة التحسين والتقبيح العقليين كما نبهنا غير مرة.

ولا يعود بإمكان المعترض أن يلزم أهل الدين، بالتناقض ولا بالدور بناء على تفصيل مذاهبهم كما رأيت غير مرة، ولا يلتفت عندئذ لما زعمه في هذا الموضع من لزوم الدور[1].

وقوله إنه لابد من إضافة مقدمة أخرى تقول: «إن موافقة أو عدم موافقة كائن له صفات من النوع الذي عددناه على القيام بهذا الفعل أو ذاك هي المعيار للإلزام الخلقي»[2]، صحيح كما بينا لك سابقا، وأما قوله: «ولكن هذا الجواب يفترض امتلاكنا لمعيار الإلزام الخلقي بصورة سابقة على معرفتنا للماهية الإلّهية أيا كانت»[3] غير صحيح.

وذلك أن غاية ما يستلزمه هذا القول إنما هو وجوب التزام من كان له هذه الصفات، أما أن يستلزم الاستقلال بالمعرفة المعيارية نفسها، فهذا غير سديد، لأن ما يلزم ههنا إنما هو ضابط وطريق العلم بالمعرفة العملية المعيارية، ويوجد فارق بين معرفة ضابط المعرفة ومصدرها، وبين العلم بنفس المعارف على سبيل التفصيل.

(١) انظر ص ٣٩.

(٢) هذا حاصل ما قرره عادل ضاهر بأسلوبي الخاص وبتوضيح ص ٣٨، ٣٩.

(٣) ص ٤٠.

وهناك فارق بين أن تقول: إذا أردت أن تعرف الواجب عليك، فالجأ إلى من يتصف بهذه الصفات.

وبين أن تقول: يجب عليك الصدق.

فالأول هو مصدر المعرفة، والثاني جزئيات لهذه المعرفة وأحكامها التفصيلية.

ولا أحد يقول إنني إن عرفت المصدر، لزم بالضرورة أن أعلم جزئيات الأحكام المعيارية وتفاصيلها، إلا إذا ادعى أنه هو المراقب المثالي بعينه.

إذن يلزمنا تعيين ما يصدق عليه وصف المراقب المثالي، وما لم نتفق عليه فلا يصح القول إن المعارف المعيارية بعينها معلومة لنا كما قالها د. ضاهر مجازفا.

وأيضا: لو تنزلنا وقلنا: إن جزئيات الأحكام المعيارية قد تعلم بالفعل ولو جزئيا من قبل بعض البشر، فكيف يؤدي ذلك إلى الاستغناء عن الشرائع؟! غاية الأمر، الحكم بأن العقل يدل على ما تدل عليه الشرائع، ولا يدل ذلك على إبطال الرجوع للشرائع.

ولكن لو فرضنا عدم اعتراف الناس بالشريعة الإسلامية، لعدم اعترافهم بالألوهية ونبوة سيدنا محمد عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، فكيف يضمن هؤلاء أنهم هم من يستطيع القيام بدور المراقب المثالي دون غيرهم، وكيف يستطيعون تعيين الذي يقوم بهذا الدور، ليتأتى لهم إلزام أنفسهم وإلزام البشر جميعا بأحكامه؟!

هنا يقعون في المغالطات والتناقضات الصريحة، وهنا يظهر مدى بطلان الليبرالية التي بعد أن رفضت حاكمية الله على البشر، لجأت إلى جعل بعض

البشر آلهة يحكمون، بل يتحكمون بغيرهم من البشر، بدعوى أنهم هم دون غيرهم من يستحقون إصدارَ الأحكام. وبهذا يكون البشر قد انتقلوا من تأليه الإله والرضوخ لأحكامه، إلى تأليه بعض البشر والرضوخ لبعض أحكامهم بالقسر والحيلة دون الرضا النفسي.

وبهذا يتجلى مدى حجم الخراب والدمار الذي تُلحقه هذه الآراء والأفكار بالإنسان، ومدى ما تسمح به، بل تصححه وتوجبه من ممارسة الظلم والخديعة والقسر والقهر المقصود من بعض البشر على غيرهم.

الحل الآخر المقترح: يجب طاعة الله لأنه يأمرنا بذلك فقط.

يقترح نظرية أخرى لا تنبني على أولوية للحسن والقبح بحيث يقوم المراقب المثالي بالكشف عنها، بل غاية هذه النظرية: أن الحسن والقبح والوجوب والامتناع عن الفعل، إنما يصدر وينشأ عن إرادة الله تعالى، وعن أوامره، فكل ما يأمر به الله فيجب عمله، وما ينهى عنه يجب الكف عنه، فعِلَّة الإلزام راجعة فقط إلى الأمر الإلهي(١). وإن كان يعبر عنه المصنف بالمشيئة الإلهية.

ويعترف عادل ضاهر أن هذا الحل يجنبنا الوقوع في الدور الذي توقعنا فيه النظريات السابقة، ولكنه يفتح الأبواب أمامنا لإبطال الأخلاق من أصلها، ويزعم أنه يترتب عليه مشاكل من نوع آخر(٢).

* **المشكلة الأولى:** وحاصلها إذا تخلينا عن نظرية المراقب المثالي لتجنب الدور، لزم تفريغ مفهوم الإلزام الخلقي من معناه، «فلا توجد

(١) ص ٤٠.

(٢) ص ٤٠.

اعتبارات مستقلة عن المشيئة الإلّهية يمكن أن تقود الله إلى أن يشاء أمرا من الأمور، أو يستنكف عن أن يشاءه. ما يتبع من هذا إذن هو أنه لا توجد اعتبارات مستقلة عن مشيئته يمكن أن تجعله يستنكف عن أن يشاء منا مثلا أن ندمر مدينة بأكملها على رؤوس سكانها الأبرياء دون سبب على الإطلاق»[1].

يعني أنه لو لم نقل بثبوت القيم المعيارية في نفس الأمر، وبوجوبها عقلا على الإله، لما أمِنَّا الظلم والتظالم، ولا نأمن أن يأمرنا بظلم أنفسنا.

والتحقيق أن هذا غير لازم:

أما على مذهب المعتزلة فلأنهم يقولون بثبوت الحسن والقبح العقليين، وبأن الله يحكم بمقتضاهما فإن كان ظلم الناس لبعضهم قبيحا، فإنا نعلم على سبيل القطع أن الله لا يأمر به.

وأما على مذهب الماتريدية، فلأن الحسن والقبح ثابتان، والله لا يحكم ـ إن حكم ـ بما ينافيهما، نعم له جل شأنه أن لا يحكم بمقتضاهما ولكنه لا يأمر بما ينافيهما فلا يمكن أن يأمر بالقبيح في نفسه.

وأما على مذهب الأشاعرة، فلأن الأحكام الشرعية تستلزم الإخبار عما فيه مصلحة للناس وللمسلمين، وقتل مدينة بأكملها لا مصلحة فيه أبدا، فلو فرضنا أمر الله بذلك الفعل للزم أن يخبر عن الشيء بما لا يطابقه، وهذا كذب محال على الله تعالى.

فتبين أنا آمنون من أن يحكم الله بالظلم على جميع المذاهب الإسلامية،

(١) ص ٤٠ - ٤١.

سواء منها ما يقول بثبوت الحسن والقبح، وما كان لا يقول بثبوته في العقل ولا يقول بالوجوب على الله تعالى.

ولعل المصنف اختلط عليه أمران: أحكام الله، وأفعاله. فالله تعالى فاعل مختار لا يستحيل عليه شيء من الأفعال، ولكن الأحكام لما كان فيها دلالة إلى الخير، فلا يمكن أن تفرض غير ذلك للزوم التناقض.

* **المشكلة الثانية:** وهي ترجع للأولى، وحاصلها أنا إذا جعلنا الإرادة الإلّهية هي المرجع في الأحكام، للزم عدم وجود معايير للخير والشر في نفس الأمر إلا ما تقرره الإرادة، ولما كانت الإرادة مطلقة، فلا يوجد ضامن عندنا أنها لا تريد إلا الخير لنا، إلا إذا كان الله موصوفا بأوصاف تجعل اختياره الخير ضروريا لا اختياريا[1].

وهذا الإشكال تكرار لما قبله كما ترى وجوابنا عنه ما سبق من عدم لزوم ذلك ومن الفرق بين الأفعال والأحكام.

وبذلك يتبين لنا أن الإشكالات التي يثيرها المؤلف في هذا الموقف مرجعها إلى أصول معينة، وإلى تصور غير صحيح لما يقول به المسلمون، وقد بينا في تحليلنا ونقدنا أن شيئا من المحالات كالتناقض والدور لا يلزم.

وبذلك نكون قد انتهينا من نقد ما قرره المؤلف في الموقف الأول. وسنشرع الآن في نقد بقية كلامه المغلوط في ما تبقى من الكتاب.

* * *

(١) انظر كلام المؤلف ص٤١ ـ ٤٢.

❁ مناقشة الموقف الثاني:

ذكرنا أن الموقف الثاني بحسب ترتيب المعارض يتلخص في: أن الإنسان غير قادر على تحصيل معرفة معيارية بدون توجيه إلهي وذلك لأسباب تتعلق بنواقص معينة فيه، وليس لأن المعرفة المعيارية متوقفة منطقيا على المعرفة الدينية[١].

قال د. ضاهر: «الفرق بين الأطروحة السابقة والاطروحة الحالية يكمن في أن السابقة تفترض أن حاجة الإنسان إلى توجيه إلهي في الأمور المعيارية تعود إلى أن الطبيعة الجوهرية للمعرفة المعيارية تفترض أن تكون هذه المعرفة متأصلة في المعرفة الدينية. بينما الأطروحة الحالية تفترض أن حاجة الإنسان إلى توجيه إلهي تتعلق بنواقص العقل الإنساني، لا بطبيعة المعرفة المعيارية، إذن بناءً على الاطروحة الحالية، لو لم تكن للإنسان النواقص التي له، لكان بإمكانه أن يصل عن طريق عقله إلى معرفة معيارية بدون توجيه إلهي»[٢].

وحاصل هذا الموقف أن الإشكالية والصعوبة ليست معرفية، ولكنها عملية راجعة لطبيعة الإنسان وطبيعة خلقته.

وهناك إيرادات على هذه النظرية:

١ ـ الإيراد الأول: يبنيه د. ضاهر على ما تقرر عنده سابقا من «الأسبقية الأبستمولوجية للأخلاق على الدين»[٣]، فإذا صحت هذه المقولة، وقلنا إن العقل متجرد عن هذه المعرفة الأخلاقية، ولا يستطيع أن يصل إليها إلا بمعونة

---

(١) انظر ص٤٢ الفقرة الأخيرة.
(٢) ص ٤٢ - ٤٣.
(٣) ..

من الدين، فهذا يستلزم عنده استحالة معرفة العقل للدين نفسه الذي تتوقف عليه معرفته للأخلاق. «وهكذا يتضح أن الأطروحة الحالية تزج بنا في دور: فنحن عاجزون عن أن نعرف أية حقائق معيارية بدون توجيه إلهي، بناءً على هذه الأطروحة، بينما لا يمكننا أن نكون في وضع ندرك فيه أن توجيه ما لنا هو بالفعل توجيه إلهي إلا إذا كنا نمتلك معرفة معيارية خلقية بصورة سابقة على أي توجيه إلهي».

هكذا يقرر المسألة، ولنا في هذا التقرير نظر.

١ ـ إننا لا نسلم أنه لا يمكن معرفة الإله إلا بناء على المعرفة المعيارية، بل إن إدراك وجود الإله وصدق الأنبياء لا يتوقف على معارف معيارية. بل على معارف عقلية محضة. فالدليل على وجود الله هو حدوث العالم، وهو دليل على كونه عالما مريدا قادرا، وعلى كون خبره صادقا. والمعجزة التي هي أمر طبيعي دالة على حكم الإله بأن النبي صادق. وهكذا. فلا يتوقف هذا المنهج على معارف معيارية حتى يلزم الدور المزعوم. وصدق الإله عند القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين دليله العقل، لا الخبر ولا الحكم العادي.

٢ ـ وأيضا نقول: لو سلمنا معه بأن معرفة المصدر والمنشِئ للمعارف المعيارية، مما يتوقف عليه عين تلك المعارف المعيارية التفصيلية كما بيناه سابقا، فإننا لا نسلم أن نفس معرفة المصدر، مما يتوقف بدوره على معارف معيارية أخرى حتى يلزم الدور. بل يمكن أن يتوقف على معارف نظرية أخرى كوجود الله وكونه عالما قادرا وأنه لا حاكم إلا الله ونحو ذلك. وعندئذ لا يستلزم ذلك الدور.

٣ ـ لنا أن نسلم تنزلا أن عين المعرفة بمصدر ومنشأ المعارف المعيارية هي المعرفة المعيارية، ولكنها لا تتوقف في نفسها على معارف معيارية أخرى، بل لنا أن نقول: كل المعارف المعيارية الأخرى متوقفة على هذه المعرفة، وهذه المعرفة الخاصة لا تتوقف إلا على معارف نظرية غير معيارية. وحينئذ يزول الدور المزعوم.

٤ ـ لنا أن نقول على لسان بعض الإسلاميين ممن يثبتون الحسن والقبح العقليين: لا نسلم ما تزعمه ممن أصله، فنحن لا نقول إن العقل عاجز عن درك أي معرفة عملية معيارية، بل إنه قادر على معرفة بعضها، ومتردد في درك غيرها، فإذا جاء الدين أمكن للعقل أن يعرف أن الأحكام التي يقررها الدين ليست منافية للعقل، بل هي تساعده على الكشف عما لم يستطع معرفته من المعارف المعيارية الجزئية الأخرى.

٥ ـ ونقول أيضا: إنا إذا قلنا إن العقل قادر على المعرفة المعيارية، فهذا لا يستلزم وقوع هذه المعرفة بالفعل، ولو سلمنا وقوعها بالفعل، فإنما نسلم ذلك في حق بعض الأشخاص، ولا نسلم ذلك في حق جميع البشر، ولا في كل الأزمان، وحينئذ فإن فائدة الدين ما تزال ظاهرة، وهي العمل على إرشاد الناس فيما لم يتمكنوا من النظر فيه، وترجيح ما لم يقدروا على الاتفاق على ترجيحه. فيظهر أن مجرد التسليم بإمكان معرفة العقل للأحكام المعيارية لا يستلزم بالضرورة انتفاء الحاجة للأديان.

٦ ـ على أنا لا نسلم أن العقول قادرة على إدراك جميع ما يلزمها عمليا، إلا بعد أزمان متطاولة وتجارب متراكمة، قد يفنى مئات الملايين من البشر وهم لم يحصلوها بعد، وهكذا فإن فائدة التمسك بأحكام الدين، التي

يتبين أنها غير منافية للعقل بالضرورة، ما تزال ظاهرة بالضرورة.

وبهذا يتبين أنه إذا كانت الأخلاق متوقفة ابستمولوجيا على الدين، وبالعكس فيمكن القول بأن الدين غير متوقف من نفس الحيثية على الأخلاق فلا يلزم الدور، وإذا قلنا إن الدين متوقف على معرفة أخلاقية ومعيارية معينة، فهذا لا يستلزم ضرورة الاستغناء عن الدين لما ذكرنا من الصعوبات العملية والواقعية التي يمكن أن يذللها الدين والتمسك به، على أنا بينا أن الدين غير متوقف في ثبوته ولا في إثباته على معارف معيارية فلا يلزم الدور من أصله.

٢ ـ الإيراد الثاني:

يعتمد هذا الإيراد على أن الله تعالى طلب من الخلق أن يعرفوه، ولكن المعرفة المتعلقة بالله تتوقف على المعرفة المعيارية، فإذا كانت معرفة الله تحصل بالعقل، إذن فإن الله أقدر العقل على المعارف المعيارية، فهذا النوع من المعارف جوهري للعقل، يقول: «إذا كانت المعرفة المعيارية ضرورية لمعرفة الإنسان لله، إذن يتبع هذا بالضرورة انطلاقا من افتراضنا بأن الله أراد للإنسان أن يعرف الله، أن الله أراد أن تكون للعقل الإنساني وظيفة معيارية جوهرية. يبدو إذن أن هناك تناقضا منطقيا في افتراض دعاة الصحوة الإسلامية، من جهة، أن الله جرد العقل الإنساني من أي وظيفة معيارية جوهرية، وافتراضهم من جهة ثانية أن الله أراد لهذا العقل أن يعرف الله»[١].

ومن الظاهر أن هذا الإشكال يدور حول قطب الإشكال السابق ولا يزيد عليه إلا في طريقة التقرير والتوجيه، وقد أجبنا سابقا عن جميع هذه

(١) ص ٤٥.

الإشكالات التي يثيرها. ولا حاجة لنا إلى إعادة تقريرها مرة أخرى.

وقد أشار إلى أن المخرج الوحيد عن هذه الورطة التي يتخيلها، وهي ليست كذلك كما وضحنا، أن يتم بيان «عدم صحة ادعائنا ـ أي ادعائه ـ بأن المعرفة المعيارية سابقة عن المعرفة الدينية»[1]، وقد ذكر أن بعض فلاسفة الدين «ذهب إلى حد الاعتقاد أن المعرفة الدينية غير استدلالية، أي أن مصدرها هو الوحي المباشر لا الاستدلال العقلي، وإذا صح أن المعرفة الدينية غير استدلالية، فلا معنى للقول إن المعرفة المعيارية سابقة عن المعرفة الدينية»[2].

وهذا التوجه الأخير إذا أريد به أن معرفة الله والدين فطرية في الإنسان ففيه تفصيل، فقد قال بعض المسلمين إن معرفة الله فطرية، وبغض النظر عن حقيقة مرادهم بهذه المعرفة الفطرية هل هي حاصلة بالفعل في الإنسان منذ الفطرة، أي الخلقة، أو إنها تحصل بمعونة القوى والغرائز الفطرية، فإننا نقول مع أن الاحتمال الثاني لقولهم راجع إلى عقلية المعرفة، إلا أن القائلين بذلك قليلون عند المسلمين، أما أكثر العلماء المعتبرين، فلا يعممون قولهم هذا في جميع أفراد البشر، أي يقولون: إنه قد تحصل المعرفة الدينية لبعض البشر بالوحي والفطرة، ولكن هذا غير مطرد ولا عام لأفراد البشر، وبالتالي فلا يمكن اعتماد هذه الطريقة لتأسيس الدين، إذ الدين لا يمكن تأسيسه على هذه النظرة.

أما من قال بفعلية حصول المعرفة بالله، وببعض الأحكام الدينية في

(١) ص ٤٦.

(٢) ص ٤٦.

الإنسان بالوحي أو بالفطرة، فهم ينفكون بالفعل عن هذا الإشكال المزعوم، ولا يعود من الضروري عندهم الاشتغال بحل الاعتراضات الموجهة عليهم.

ونحن مع قول من يقول إن المعارف الدينية الفطرية إذا كانت عامة فهي حجة ضرورية. ولكن إثبات عمومها مشكل، فضلا عن كونه طريقا غير معتمد عند أغلب علماء الإسلام.

أما من يقول: إن المعرفة الدينية تحصل بالكشف أو بالوحي، فأغلب علماء الإسلام يقولون إن هذا النوع من المعرفة بعد تسليمه لا يقوم حجة على الآخرين ـ أي على غير من قام به ـ إلا بعد قيام الدليل الظاهر على صدقه في خبره، وهذا هو طريق تصديق الأنبياء والرسل.

والمعارف التي تقوم بذات الواحد من أفراد الإنسان، ما لم تكن ضرورية، وضرورتها عامة، فلا تقوم حجة على الآخرين.

❁ مناقشة الموقف الثالث:

وحاصل هذا الموقف مبني على: أن العلاقة الموجبة للاستمداد من الدين، هي كون الله خالقا للإنسان وللكون، وهو الملك المطلق وله الطاعة. فهذا الموقف مبني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: المخلوق ملزم بالطاعة المطلقة لخالقه.

المقدمة الثانية: الخالق يأمر المسلم بأن ينظم المجتمع الإسلامي على أسس مستوحاة من تعاليم الإسلام وحده[1].

(١) انظر ص ٤٨ ـ ٤٩.

وذكر د. ضاهر قبل الشروع في مناقشة هذا الموقف أن مفكرين لهم وزنهم كعلي عبدالرازق ومحمد أحمد خلف الله خالفوا في المقدمة الثانية، وأنكروا علاقة الدين بالدولة[١].

نقول: نحن نعرف ذلك، ويوجد غيرهم في هذا العصر ممن سار على منهجهم، ولكن ذلك كله ليس دليلا كافيا للتشكيك في هذه المقدمة، وذلك لأن الأدلة متظافرة على أن هناك مدخلية للدين بالدولة، وقد صار قول هؤلاء مهملا الآن عند علماء الإسلام المعتبرين، والحريصين على فهمه كما تدل نصوصه، ولا يكاد يتبعهم إلا طوائف العلمانيين والحداثيين وبعض المنخدعين.

*** مناقشات في المقدمة الثانية:**

يتساءل د. ضاهر فيقول مستغربا: «إن المسألة الأكثر أهمية للأغراض الفلسفية هي ما إذا كان يعقل أن نفترض أن الله أمر المسلم، من دون سائر البشر، بأن يفعل ما تزعم المقدمة الثانية أن الله أمر بفعله»[٢].

والحقيقة أن الله لم يأمر المسلم فقط بذلك، بل أمر جميع البشر بذلك، ولكن غير المسلمين انحرفوا لأسباب كثيرة وعاندوا في عدم الرضوخ لهذه الأوامر. فالبشر كلهم مكلفون بتطبيق الإسلام، وعدم إقدام غير المسلمين على تنفيذ تلك الاحكام، تقصير منهم سوف يحاسبون عليه، وهذا التقصير، هو الذي يؤدي إلى انتشار المظالم والمفاسد في الأرض.

ويرجع ليعتمد على ما قرره سابقا من أن المعرفة المعيارية ضرورية

(١) ص ٤٩.
(٢) ص ٥٠.

لمعرفة الله تعالى، ثم يقول: لو سلمنا بهذه النظرية التي يقررها المسلمون، يستلزم ذلك أن الله قد جرد العقل من إمكان العلم بالمعرفة المعيارية، وهذا يستلزم عدم إمكان معرفة الله، فقد قال: «إذا فهمنا المقدمة الثانية كما يفهمها منظرو الصحوة الإسلامية على أنها تقول إن الله يأمرنا نحن المسلمين على أن ننظم مجتمعنا، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، وفق مبادئ مستوحاة من تعاليم الإسلام، إذن فإن المقدمة تفترض منطقيا بصورة مسبقة، أن الله جرد العقل الإنساني من أية وظيفة معيارية»[١].

ولكي نستطيع أن نعرف الله ينبغي أن يكون للعقل مكنة المعرفة المعيارية، قال د. ضاهر: «المعرفة المعيارية ضرورية كما رأينا لمعرفة الله»[٢]، وهذا يستلزم أنه: «ينبغي أن يكون العقل قادرا بمفرده أن يقرر ما هي الغايات التي يجدر بنا أن نسعى نحو تحقيقها، أو المبادئ التي يجب أن نتمسك بها وما أشبه ذلك»![٣].

وهذه الدعوى كما نرى تعود بنا إلى الدعاوى السابقة التي ما فتئ يكررها في هذا الكتاب، وقد بينا ما يَرِدُ على هذه المقدمات. وأظهرنا أنها لا تستلزم تجريد العقل عن القدرة على المعرفة المعيارية.

*** مناقشات في المقدمة الأولى:**

طرح د. ضاهر عدة تساؤلات حول هذه المقدمة نختصرها ونعلق عليها بإيجاز:

(١) ص ٥٠.
(٢) ص ٥١.
(٣) ص ٥٠.

١ ـ **هذه المقدمة تتوقف على أن الله كليّ الخير.** ولذلك إذا رأينا في بعض الأوامر الشرعية ما ينافي الخير المطلق، فلسنا مضطرين للطاعة عندئذ، كما لو وُجد حكم بإفناء سكان مدينة معينة لم يرتكبوا خطأ يستوجب ذلك، وذلك العصيان لازم عن افتراض أن الله كلي الخير وأن الخير مطلوب له، فلا يصح أن يصدر عنه ما يناقض الخير والحسن.

وهنا نسأل: إذا أراد بقوله أن الله كلي الخير، أن هناك معايير معينة للخير سابقة على إرادة الله بحيث تكون الإرادة والفعل الإلهي تابعين للحسن والقبح الذاتيين، فهذا الفرض باطل في حق الله تعالى، وإن أمكن تصوره في حق البشر بناء على وجود أفعال تصلحهم وأفعال تفسدهم، وهذا الاعتبار غير ثابت لله تعالى.

أما إذا أراد أن الله تعالى لا يمكن أن يطلب من الإنسان ما فيه ألم له في الحياة الدنيا، فهذا المنع ممنوع، وذلك لأن الحياة الإنسانية ـ في التصور الإسلامي ـ غير محددة بالحياة الدنيا، حتى يستلزم وقوعُ الألم دون اللذة في بعض أوقاتها، شرا محضا، فلا يستحيل عقلا أن يمتحن الله تعالى عباده ببعض الأمور التي فيها آلام وأذى ظاهراً، ولا يدركون حقيقة منفعته وعوائده في الحياة الأخرى، وذلك لأن الله قد رتب على التزام العبد بهذا الفعل للعبد في حياته الأخروية نِعَمًا عظيمة يهون بجانبها ذلك الألم الحقير، ولذلك لم يكن العارفون بالله من أنبياء الله تعالى عليهم السلام طالبين للدنيا، بل كانوا متوجهين بأبصارهم نحو الآخرة ورضا الله تعالى؛ لأنهم يعلمون أن ما يحذرونه من آلام مؤقتة سيكون مقابله نعم عظيمة في الآخرة الباقية.

وبناء على ذلك فنحن لا نحيل مثل هذه الأوامر التي فيها امتحان

واختبار ولا تستلزم التناقض ولا الكذب. ومع ذلك فإننا لا نجزم بأنها عند صدورها عن الشارع ومع ملاحظة الألم الظاهري منها، أنه لا يوجد كمال حاصل للإنسان في الحياة الدنيا مُسَبَّبا عن هذا الألم. وهذا غير بعيد حتى في أحكام الدنيا، فإن الإنسان قد يتألم ظاهرا من معاناته لبعض الامتحانات الذهنية البدنية، ولكن تلك المعاناة تنبني عليها قوة جسدية ونفسية وعقلية.

ومن الظاهر أن الحجة المبنية على كون الله كلي الخير، تتوقف من طرف أو آخر: على أسبقية ثبوت الحسن والقبح، اللذين يفترض المعارض أن أفعال الله وأحكامه تنبني عليهما. وهذا محل نقاش عظيم كما بينا سابقا. ولِم لا يكون الحسن والقبح مجعولين بإرادة الله تابعين لعلمه بمن خلق، فالخالق أولى أن ينظم أحوال مخلوقه لأنه محيط به عليم بأحواله وبما ينفعه، وبما رتبه له على أفعاله وأقواله.

وبناء على ذلك فلا يلزمنا القطع بأسبقية المعارف المعيارية على المعرفة الدينية، كما يصر المخالف هنا وفي كل موضع.

٢ ـ **كون الله خالقا يستلزم وجوب طاعتنا له.**

اعتمد المؤلف على هذا المعنى وقال ما الذي يجعل مجرد كون الله خالقا، موجبا عقلا أن نطيعه وأن نحكم أفعالنا بالأحكام التي يضعها. وقد يبدو للوهلة الأولى أن هناك تلازما، ولكن المؤلف ينفي هذا التلازم[١].

ونحن نقول: هذه المسألة والإشكال مطروح ومبحوث عند الأصوليين

(١) ص ٥١.

تحت عنوان «شكر المنعم»، أي هل شكر المنعم ومنها طاعته في أوامره وأحكامه، واجبة بمحض العقل أم إنها تجب بالشرع. وقد علم عند العلماء أن المعتزلة يقررون أن الطاعة وشكر المنعم واجب بالعقل وإن لم تنزل الشرائع، بناء منهم على الحسن والقبح العقليين. وجرى الأشاعرة وهم جمهور المسلمين على أنه لا يجب شكر المنعم إلا بالشرع، ولا نعرف الشرع إلا بإرسال الرسل وظهور الأدلة القاهرة على صدقهم.

ولكن ذلك الخلاف كله لا يستلزم ـ كما ترى عند التأمل الصادق ـ وجوب التشكيك في التزام الشرائع والأديان وخصوصا الصحيحة منها، وهذا القول صحيح سواء على قول المعتزلة القائلين بأسبقية المعرفة المعيارية على الشريعة، أو عند الأشاعرة القائلين بأن المعارف العملية المعيارية تستمد من الشريعة ولا يقف العقل عليها لأنها ليست ثابتة في نفسها.

وهذا كله لا ينافي الفرق الذي وضحناه بين المعارف والأحكام، فالأحكام عند الأشاعرة تثبت بالنقل، وأما المعارف فلا تتوقف على النقل. ومن المعارف معرفة صلاح الأحكام الشرعية ومنفعتها ودلالتها إلى ما هو الخير وما فيه صلاح البشر دنيا وأخرى. وهذا لا يستلزم الدور ولا التناقض، كما لا يستلزم الاستغناء عن الشريعة الإسلامية كما ظهر غير مرة.

الاعتبارات العقلية والأحكام الدينية... أيهما الطريق الأولى؟

يدعي المعارضون للأديان أن هناك تعارضا وتناقضا بين الأحكام الدينية والأحكام العقلية، وهذه الدعوى تكفي عندهم لترجيح ترك اعتبار الأديان مصدرا للأحكام، لأن الحجة عندهم في العقل، وما لا يوافق العقل لا حجة فيه.

ويقول أهل الأديان: لا يوجد في الدين ما يناقض العقول الصحيحة، والأنظار السديدة، وكل ما يُتوهم أنه منافٍ للدين من نتائج العقول، فإننا قادرون على إظهار موضع الخطأ الحاصل فيه، يعني إنه في الحقيقة ليس عقليا صحيحا، بل يُدَّعى من أصحابه أنه كذلك، أما ما تأكدنا بالطرق الصحيحة أنه نتاج النظر العقلي الصحيح، فلا يمكن ولم يحصل أنه يعارض حكما دينيا ثابتا. وبما أن الدين الإسلامي قد ثبتت صحة نسبته لله تعالى، عن طريق النبوة الصحيحة، فاتباع أحكامه واجب عقلي. ولا يسلم أتباع الدين أن أحكام العقل واضحة متفق عليها بين البشر، إلى تلك الدرجة التي تستلزم وقوع الإجماع أو الاتفاق على هذه الأحكام، بل إن ما يزعمه الناس على اختلاف مذاهبهم وبلادهم وأزمانهم في ما يطلقون عليه أنه حكم عقلي كثير جدا، فالاختلاف بينهم ظاهر جدا، بل إنهم يتناقضون في نفس الزمان والمكان، بحيث يبعث ذلك على الشك: هل ما يزعمونه حكما عقليا هو فعلا كذلك؟ ولو كان كذلك فما هو السبب في ذلك الاختلاف العظيم بينهم.

ونحن نرى بعض أصحاب الحداثة يعتبرون العقل نفسه صنما من الأصنام، ويقررون بكل ثقة أن العقلانية التامة لا تكون إلا بالتحرر من أحكام العقل وقيوده، لأن هذا العقل وأحكامه التي يتمسك بها التنويريون، وبعض طوائف الحداثيين، ليس سوى حالة تاريخية ذات انعكاسات اجتماعية معينة، ولا يصح تعميمها على سائر البشر.

ولكن د. ضاهر لا يشير إلى ذلك كله عندما يشرع في البحث في الترجيح بين الالتزام بالأحكام الشرعية والالتزام بالأحكام العقلية، ويتكلم عن الثانية كما لو كانت شيئا متفقا عليه ليست محل خلاف ولا نقض وحلٍّ بين العقلانيين والحداثيين أنفسهم.

وهو يضع ضابطين لترجيح الأحكام العقلية على الدينية أو العكس:

الضابط الأول: الوضوح.

الضابط الثاني: قلة احتمال الغلط.

شرع في المفاضلة بين الاحتمالين بناء على هذين الضابطين، وسنناقشه في هذه المفاضلة لنعيد تفكيك عبارته والكشف عن المغالطات المتضمنة فيها:

١ ـ الوضوح:

يقرر المعارض للدين أن هناك إشكالات عديدة، وأسبابا ظاهرة تستلزم الحكم بأن درجة وضوح الأحكام الدينية، أقل بكثير من درجة وضوح الأحكام العقلية. وطريقته في ذلك: أن هناك عدة أمور تحيل أو ترفع درجة الصعوبة في درك الأحكام الشرعية:

السبب الأول: لا بد من التأكد من موثوقية النصوص في ثبوتها وفهمها، وهذا ما يسمى بإشكالات النصوص.

١ ـ أما من حيث الثبوت: فتعترضنا مشكلة دس النصوص وكونها منحولة وضعيفة وموضوعة، واختلاط ذلك كله بما يفترض أنه صحيح. وهذا كله يستلزم اختلاط الأمور في التمييز بين ما هو منسوب للشرع وما لم يكن كذلك مما يحيل ولو عادة الاعتماد على النصوص الشرعية، ورجحان العقلية عليها[١].

والجواب: أن الشريعة بعد التسليم بثبوتها جملة، وهو محل الفرض هنا لا بد من العلم أن هناك درجات من ثبوت النصوص، فهناك درجة التواتر التي لا ينبغي للعاقل نفيها، وهناك درجة الصحة والأصل قبولها ما لم تتعارض مع القطعيات العقلية والنقلية الأخرى، وهناك درجة ثالثة وهي الضعيفة والموضوعة، وهذه لا عبرة بها في إقامة الأحكام مع وجود فرق بين الموضوع والضعيف مبين في كتب الحديث والمصطلح والأصول.

والحاصل أنه يمكن التمييز بين الثابت وغير الثابت، وذلك بناء على هذه الأصول الموضحة في العلوم المذكورة، وإن حصل نوع خلاف في بعضها، فذلك لا يقدح في الاجتماع على الأصول وكثير من الأحكام، فظهر أن الأمر لا كما يصوره المعارض.

٢ ـ وأما من حيث الدلالة والفهم فيقول المعارض إن هناك إشكالات كثيرة في فهم النصوص على التسليم بثبوتها، بحيث إن هناك تعارضات في الفهوم والاجتهادات والآراء تحيل تحديد حكم شرعي معين[٢].

(١) ص ٥٦.
(٢) ص ٥٦.

والجواب: أن ذلك الإشكال إشكال قديم كالذي قبله وحاصل الجواب المفصل في علم الأصول وأصول الحديث أن مراتب الدلالة تتفاوت: من القطعية إلى الظهور الظني إلى الاحتمالات الضعيفة الأخرى. وغاية الحل إجمالا أن درجة الظهور يلزم عقلا اتباعها واعتمادها وما لا يكون ظاهرا فلا اعتداد به. وأساليب إظهار الظهور والرجحان (قطعا أو ظنا) مطروحة ببيان واضح في علم أصول الفقه. والضابط الكلي في ذلك أن ما كان في درجة الظن إذا عارض القطع فلا اعتبار به سواء كان المعارض عقليا له أم نقليا.

٣ ـ وأما من حيث النسبة فإن هناك شكا عظيما عند المعترضين في نسبة أصل الدين للإله، وذلك لأنهم لا يعتقدون بوجود دليل على وجود الله، وإذا سلموا ذلك لا يسلمون تنزيله للرسالات وابتعاثه للرسل[١]. إلى آخر ذلك من الشبه المذكورة في علم الكلام والجواب عنها مبين هناك أيضا.

والجواب الإجمالي عن ذلك كله بإعادة النظر في أدلة وجود الله وثبوت الرسالات والنبوة. هذا كله مفصل في علم الكلام. على أنا نذكر أن مسألة وجود الله ما زالت حتى الآن مطروحة بين عقلاء البشر، ولا يصح إطلاق القول بأن العلوم الحديثة أثبتت عدم جدوى القول بوجوده، أو أنها أثبتت عدمه، فهذا القائل مجرد مغالط؛ لأننا نعلم أن نظريات علمية عظيمة ما زالت حتى الآن دالة بدلالة ظاهرة على وجود الإله. وإذا ثبت ذلك فلا داعي لإعادة طرح الإشكالية هنا.

على أنا نذكر أن الإشكالات المثارة هنا ينبغي أن تكون منحصرة في الأولى والثانية لا الثالثة، لأن هذه الإشكالات مطروحة بناء على تسليم صحة الشريعة.

---

(١) ص ٥٦.

ونحن نعارض المعارض بدورنا في كلا المستويين، فنقول:

كثير من العقلاء لا يسلمون صحة نسبة الأحكام التي يقول بها المعارضون للدين إلى العقل، ويقولون: إن مجرد نسبة هؤلاء لتلك الأحكام المدعاة للعقل لا يستلزم أنها عقلية فعلا. فضلا عن وجود الخلاف العظيم بينهم في مفهوم العقل وضابطه وكيفية الاستفادة منه. بل إن آخر التيارات الفلسفية تعتبر العقل صنما من الأصنام التي يجب هدمها فضلا عن الاستمداد منها. وبذلك الخلط والاختلاف في العقل وفي أحكامه فإنه يرد عليكم عين ما يرد على أهل الدين، بل إن وروده عليكم أوضح وأصرح مما يرد على أهل الدين.

وكذلك قد حصل اختلاف في تلك الأحكام، فكل المعارضين يزعمون أن قولهم عقلاني، ولكننا نرى آراءهم ومذاهبهم تختلف بمقدار أعظم بكثير مما حصل من الاختلاف بين أهل الشريعة.

فما أوردوه على الشريعة وارد على من يدعي اتباع العقل.

وهناك أمر يختص به المعارضون، وهو أنا قد لا نسلم إمكان إدراك العقل للمعارف المعيارية الصحيحة في نفس الأمر، إما لعدم قدرته أو لعدم وجودها في نفس الأمر. فدعوى أن ما يقررونه عقلاني محل نزاع في أصله.

السبب الثاني: نسبة الخطأ:

يقول المعارض للدين إن احتمال الخطأ في الدين أو في الأحكام المستمدة من الدين أكثر بكثير من نسبته إذا استمددناها من اعتبارات العقول. والضابط العقلي يقرر:

أن ما كانت نسبة الخطأ فيه أقل فهو أولى بالاتباع[١].

ومن الظاهر أن ما يعتمد عليه هنا أمور:

١ ـ الأحكام الدينية لا تخالف العقول.

٢ ـ الدين يعتبر الأحكام العقلية ويجري عليها.

٣ ـ إثبات أن الله أمرنا بأن نضبط مجتمعنا بناء على هذه الأحكام.

وأما لو اعتمدنا الطريقة العقلانية، فغاية ما يلزمنا البحث عنه هو تلك الاعتبارات العقلانية فقط.

يقول: ومن الظاهر أنه كلما كانت الخطوات أقل كانت الأخطاء أقل، ولذلك فإن العقل يقرر أرجحية أخذ الأحكام مباشرة من العقل على أخذها من الشرائع لكثرة نسبة الخطأ التي فيها[٢].

ولا يخفى بعدما مرَّ من مناقشتنا دعاوى المعارض في هذا الكتاب، المغالطات التي يبني عليها في هذه الطريقة، وسنبدي انتقاداتنا عليها:

١ ـ دعوى أن الأحكام المعيارية لها ثبوت واقعي يمكن الكشف عنه بالعقل.

سبق أن ذكرنا أن دعوى وجودية الأحكام المعيارية هي أصلا محل بحث.

وحاصله: أن هذه الأحكام هل لها واقعية سابقة على العمل بها، أم إن واقعية الأحكام تظهر بعد العمل بها، أي هل السبيل للكشف عن الأحكام هو

(١) هذا خلاصة ما قرره في ص٥٧ ـ ٥٨.

(٢) توضيح وتفصيل لما ذكره ص٥٧ ـ ٥٨.

النظر العقلي والبحث العلمي والتنقيب عنها في الوجود، أم إن واسطة تحقيقها هي العمل بها وملاحظة الآثار الإيجابية لنتائج العمل.

وعلى القول بوجوديتها، يبقى التساؤل: هل العقل قادر على معرفتها كما هي؟ وهل هناك إجماع واتفاق على هذه الرؤية للأحكام العقلية المدّعاة؟

من المعلوم وجود خلافات هائلة بين البشر في كل هذه المراتب، ومن أراد معرفة قدر الاختلافات فليتناول كتابا يبحث في الأخلاق والقيم ليرى بعينه، أن هذا الأمر الذي يلقيه المعارض كما لو كان مسلما أو بديهيا، في محل خلاف عظيم بين الباحثين في جميع المراتب المذكورة.

❁ الأحكام الدينية والعقلية.

وبلحاظ ما سبق ندرك أنه لا يوجد اتفاق بَعْدُ على القول بأن الأحكام الشرعية هي أحكام عقلية في الوقت نفسه، ونعني بالأحكام العقلية أي الأحكام التي يمكن للعقل أن يدركها ويكشف عنها بدون مساعدة من النقل. فكونها عقلية بهذا المعنى غير متفق عليه. ولكن غاية ما اتفق عليه من مفهوم عقلية الأحكام الشرعية، أنك لا تجد فيها ما يناقض الأحكام العقلية ولا ما ينافيها، بل لن تجد في العقول إلا ما يحكم بجواز الأحكام الشرعية ورجحانها لا مرجوحيتها، بمعنى أن العقل قادر على إدراك أن الأحكام الشرعية أصلح للبشر من غيرها من الأحكام التي يضعها البشر لأنفسهم.

وبعد معرفة هذه الجهة فكيف يمكن إطلاق القول بأن ما ثبت بالأحكام الشرعية يمكن إدراكه ابتداء بالعقول؟

لا شك أنا إذا بنينا على عدم ثبوت الأحكام المعيارية وعدم وجوديتها

في نفس الأمر، فسنوقع الطرف الآخر في إشكالية عويصة، حاصلها أن تلك الأحكام إذا لم يكن لها واقعية، فلا سبيل إذن للعقل لإدراكها والكشف عنها، لأن العقل لا يكشف عن غير الثابت أنه ثابت، فهذا جهل لا عقل. ولكن غاية ما يمكن للعقل أن يكشف عنه هو جواز تلك الاحكام لا ثبوتها في نفس الأمر. ومعنى الجواز لها يستلزم بالضرورة إثبات الجواز العقلي لمقابلاتها ومنافياتها في نفس الأمر، ويبقى الأمر دائرًا في حيز الجواز.

فلو فرضنا الآن أن ما كان من الأحكام هو من هذا الباب، فلا يمكن البرهان على رجحان بعضه على بعض إلا بعد التجربة العملية التي قد تستغرق قرونا أو آلاف السنين. فلا معنى للقول عندئذ أن العقل يدركها بالفعل، وأن إدراكه لجدوى وحقيقة تلك الأحكام على غيرها هي الحق وهي الأمثل والأحسن، والحال أن التجربة لا تدل على مفهوم الأولى والأحسن فضلا عن مفهوم الوجوب!

إذن لو لم يكن للأحكام المعيارية واقعية في نفس الأمر وكان الضابط للكشف عن حقيقتها هي التجربة والمزاولة، وهذه لا تحصل إلا بقرون، والتجربة لا تدل على الوجوب. فينتج بالضرورة النظرية أنه لا مكان للعقل في ترجيح حكم على حكم بالضرورة، غاية ما يمكن العقل هو ملاحظة بعض جهات النفع أو اللانفع المنطوي فيها.

ولكن مجرد وجود نفع ما في شيء لا يستلزم وجوبه وثبوته حكما، لأنه ما من فعل بشري، أو أكثر الأفعال البشرية، إلا ويمكن أن نجد لها نفعا من حيثية معينة، ولكن يمكن أن يوجد فيه مفسدة أو ضررا من جهة أخرى، فلا يوجد كمال محض في الأفعال البشرية. وما زال الأمر كذلك، فلا طريق إلى

الكشف عن الأحكام المعيارية إلا بالتجربة، ولا سبيل للعقل أن يحكم على تلك الأحكام أنها عقلية محضة بل هي تجريبية، والتجربة لا تفيد الإيجاب كما ذكرنا غير مرة، وإلا وقعنا في أغلوطة (استنباط الواجب من الوجود) وهو عين استنباط الوجوب من الكون (ought to - is) الأغلوطة المشهورة.

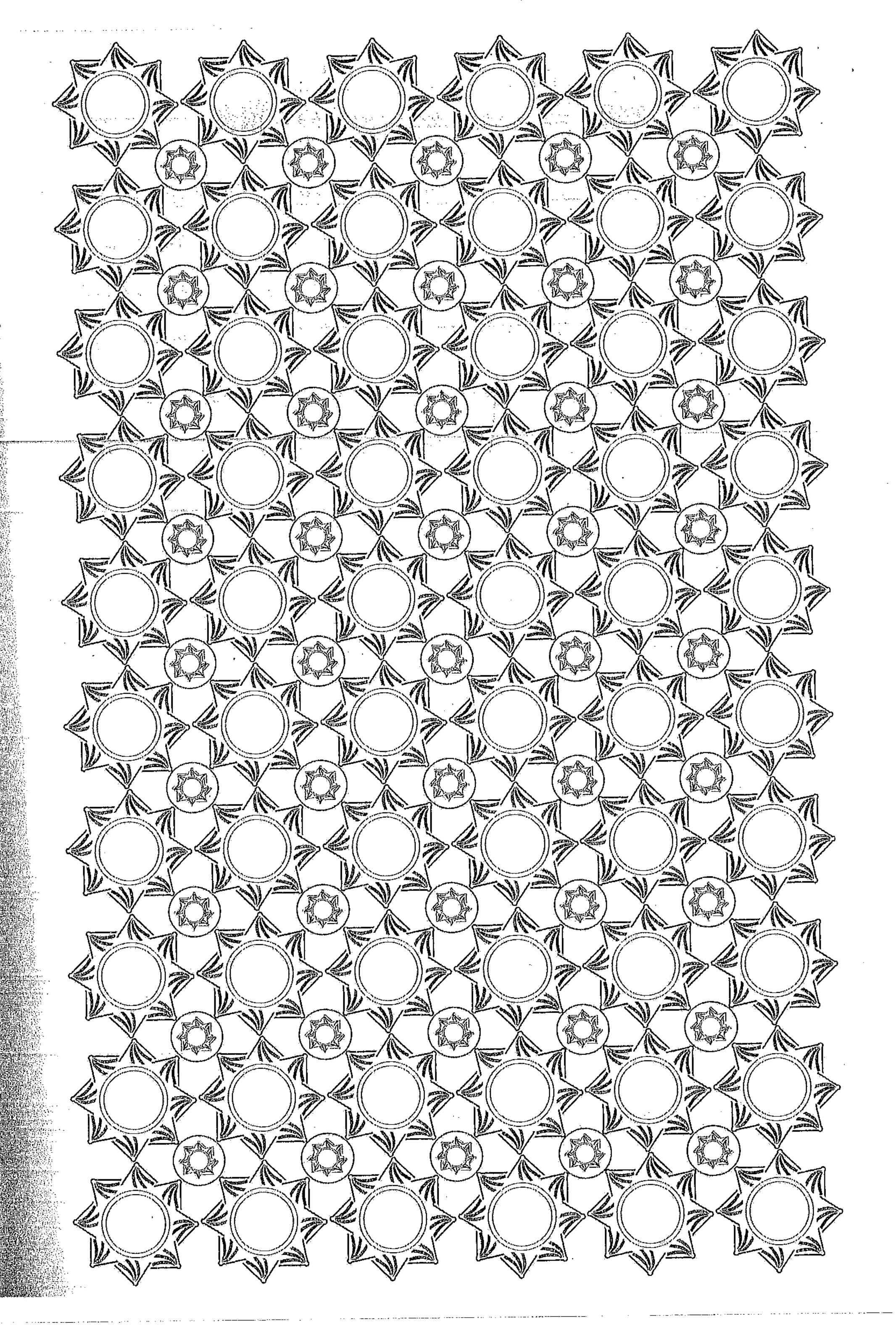
فإذا عرفنا أن واقعية الأحكام المعيارية فيها شك كبير. فلا يتأتى للعاقل الكلام على كونها مرجعية ضرورية بهذه الثقة.

٣ ــ وأما إثبات أن الله أمرنا بترتيب مجتمعاتنا وضبطها بالضوابط الإسلامية فهذا أمر واضح، على الرغم من المحاولات الكثيرة من طرف المشككين من الجانب العلماني والمحسوبين على الإسلاميين. ولكني أقرر هنا بكل ثقة إنه أمر مقرر واضح بحسب الدلالات المعتبرة للنصوص الشرعية وبحسب الفهم الصحيح المعتمد من علماء الشريعة، لا بالرجوع إلى المحاولات المستمرة لتحريف الشريعة ومفاهيمها تحت عناوين خلابة خادعة كإعادة القراءة والفهم الإنساني أو الحداثي، تلك الشعارات التي لا ينخدع بها إلا غرّ.

فيتبين من هذا النقد والتفنيد أن ما ادعاه المعارض من وجود تناقض داخلي في الفكر الديني الإسلامي وأنه مناقض للعقل، دعوى لا تجد لها شاهدا من العقل ولا من النقل.

انتهيت منه في يوم الخميس ٢٠١٢/٣/١

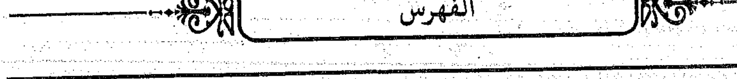
الفهرس





الموضوع	الصفحة





الموضوع	الصفحة

